

**Desejo e Reconhecimento no pensamento
de Paul Ricoeur**

Renata Vanessa Moura Alves do Rosário Sequeira

Tese de Doutoramento em Filosofia

Março 2016

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia realizada sob a orientação científica do Professor Catedrático Aposentado Michel Renaud - FCSH da Universidade Nova de Lisboa.

Em memória

Da minha querida avó

AGRADECIMENTOS

A realização desta tese de doutoramento contou com importantes apoios e incentivos sem os quais não se teria tornado realidade e aos quais estarei eternamente grata.

Ao Professor Dr. Michel Renaud pela sua orientação, total apoio, disponibilidade, pelo saber que transmitiu, pelas opiniões e críticas, pela total colaboração no decorrer das questões e problemas que foram surgindo ao longo desta etapa de trabalho e por todas as palavras de incentivo. À Professora Dr.^a Isabel Renaud pelo seu apoio e amizade.

Aos meus pais, porque tendo consciência que sozinha nada disto teria sido possível, dirijo um agradecimento especial pelo apoio incondicional e paciência demonstrada e total ajuda na superação dos obstáculos que ao longo desta caminhada foram surgindo.

Aos meus amores, pelas minhas ausências, paciência e apoio demonstrados, mas sobretudo pelas alegrias com que me ajudaram a ultrapassar os obstáculos.

DESEJO E RECONHECIMENTO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

Renata Vanessa Moura Alves do Rosário Sequeira

RESUMO

PALAVRAS- CHAVE: desejo, atestação, finitude/infinitude, reconhecimento

É propósito desta investigação estudar a articulação do desejo e reconhecimento em Paul Ricoeur. Porém, torna-se difícil numa obra imensa e díspar como a de Ricoeur, fazer uma leitura centrada num tema sem desrespeitar o pensamento do autor. E é precisamente pelo carácter interventivo do seu pensamento que importa o seu estudo, nomeadamente no que diz respeito a uma problemática que tem sido, de certo modo, negligenciada pela filosofia e que se mostra cada vez mais relevante nos dias de hoje para uma melhor compreensão da existência humana.

Nesta perspectiva, o presente estudo tem como principal objectivo o questionamento do lugar do desejo para uma compreensão global do ser humano nos moldes em que hoje é perspectivado e vivenciado. Mas por outro lado, colmatar a falha filosófica de relegar a problemática do desejo para segundo plano de reflexão, como se o desejo se tratasse de uma dimensão secundária e que pouco ou nada nos diz sobre o ser humano. Neste sentido, por que razão desejo e reconhecimento norteiam o presente estudo, na demanda da verdade pela identidade humana?

Primeiramente, porque privilegiar o desejo é trazer à luz a unidade viva da pessoa enquanto perfeita simbiose entre voluntário e involuntário, é colocar a existência em primeiro plano, enquanto prévia à linguagem e prévia ao pensamento. O que torna a subjectividade mais rica por referência à sua existência: o ser humano não é só um ser cognoscente como mostraram as filosofias reflexivas. O que levou a um reducionismo da sua identidade, ficando como fragmentada. O ser humano é também um ser de necessidades e de afectões. E no domínio da afectividade e do desejo como afirmação originária do ser, o pensamento é de difícil acesso, já que a palavra é demasiada face à existência. Por outro lado, a relação do desejo com o reconhecimento traduz-se na caminhada do homem falível ao homem capaz de agir, desvelando novas capacidades, a de narrar, prometer, perdoar e paralelamente as capacidades sociais que o atestam como um ser relacional.

Assim, o reconhecimento-atestação conduz ao reconhecimento mútuo, no qual o sujeito se reconhece e solicita ser reconhecido por aquilo que ele é, o que significa que nunca a consciência ou o sujeito se pode fechar em si. A consciência nunca é consciência de si para si, é antes consciência de si diante de outro, distinta de tudo o resto, o que lhe confere unicidade num jogo de reconhecimento mútuo. Por esta razão, o plano da alteridade assume ao longo do presente estudo uma importância inquestionável na busca pela identidade humana, sendo que o ser humano nada é, quando é só para si. O desejo constitui assim o manifesto do ser humano no palco do mundo, o esforço do indivíduo pela presença, presença a si e presença a um outro em que o reconhecimento é condição essencial para a construção de sua identidade.

DESIRE AND RECOGNITION IN THE THOUGHT OF PAUL RICOEUR

ABSTRACT

KEYWORDS: desire, attestation, finity/infinity, recognition

This research aims to study the link between desire and recognition according to Paul Ricoeur. Considering Ricoeur's vast work, to focus on a theme and not disrespect the author's thought is a rather difficult task. The active role of the author's thought is the most important, namely in regards to an issue that has somewhat been neglected by philosophy and is increasingly relevant today so as to better understand human existence.

Within this framework, the main objective of this study is to question the role of desire towards a global understanding of the human being as it is viewed and experienced today. However, the philosophical gap must be bridged in regards to desire being placed second, as if desire were a secondary dimension and that it says little or nothing about the human being. Thus, why are desire and recognition the focus of our study in the quest for truth in human identity?

Firstly, because to focus on desire is to bring forth a person's living unit as the perfect symbiosis between the intentional and the unintentional, it is to place existence first, prior to language and prior to thought. This enhances subjectivity by referring its existence: the human being is not only a knowledgeable being, as evidenced by reflective philosophy. This causes its identity to be reduced, as if fragmented. The human being also has needs and affections. And within affection and desire as an existence generating statement, thought is of difficult access because the word exceeds existence. Yet, the relation between desire and recognition is made evident in the path from fallible human to human able to act, revealing other abilities such as those of narrating, promising, forgiving, and simultaneously, the social abilities that attest one is a relational being.

As such, recognition-attestation leads to mutual recognition - one recognizes oneself and requests to be recognized for who one is, which means that neither the individual nor awareness may be isolated. Awareness is never awareness of one towards one but rather awareness of one regarding the other, different from all others, making it unique in mutual recognition. Therefore, otherness is unquestionably important in this study concerning the search for human identity, considering that one is nothing when one is that only for oneself. Desire is thus human being's manifesto in the world stage, the individual's struggle for presence, presence before one and before others, recognition being essential for building one's identity.

Índice

Lista de abreviaturas

Introdução	1
Capítulo I.....	10
O DESEJO NA VONTADE	10
1. O consentimento como princípio dialéctico do voluntário e involuntário	10
Capítulo II	37
DA INFINITUDE E FINITUDE DO DESEJO	37
1. O enraizamento ontológico do desejo - a afirmação originária do Ser	37
2. A génese recíproca do Sentimento e da Razão.....	42
3. A trilogia das paixões humanas.....	49
4. A paixão do Ter.....	50
5. A paixão do Poder	52
6. A paixão do Valer	53
Capítulo III	57
O DESEJO NA ENCRUZILHADA DAS HERMENÊUTICAS	57
1. A linguagem do desejo e o simbólico	57
1.1 A Semântica do Desejo	60
1.1.1 Simbolismo e Arcaísmo	62
1.1.2 Simbolismo e interpretação analítica	66
1.1.3 O sonho como modelo de disfarce e de dissimulação	69
1.2 O desejo e o seu Outro	76
1.3 Desejo e Subjectividade – o descentramento teleológico.....	80
2. Entre a psicanálise e a fenomenologia - da redução da consciência à consciência de si. 80	
3. A textura intersubjectiva do desejo	86
4. A dialéctica do desejo: arqueologia e teleologia	88
Capítulo IV	94
IDENTIDADE E RECONHECIMENTO	94
1.1 A questão da identidade	94
1.2 O Reduccionismo da identidade humana em torno do fracasso das filosofias da subjectividade.....	97
1.3 O fracasso do Personalismo	100
2. A incomunicabilidade comunicante da unidade ontológica do homem	102

3. A dimensão relacional da pessoa em de M. Buber: Alteridade e Relação dialógica	105
4. Do Reconhecimento a uma ontologia do agir em Paul Ricoeur.....	107
Capítulo V	118
A INTERSUBJECTIVIDADE COMO PROCESSO DE RECONHECIMENTO	118
1. A intersubjectividade em Husserl segundo Ricoeur.....	118
2. A dialéctica entre a psicanálise e fenomenologia.....	132
3. A intersubjectividade como atestação	137
Capítulo VI.....	145
RECONHECIMENTO E IDENTIDADE COLECTIVA	145
Capítulo VII	162
O DESEJO NA ATESTAÇÃO DO ACTO DE EXISTIR.....	162
1. O desejo na existência e a ideia de “conatus”	164
2. Negatividade e afirmação originária no desejo como construção do si	170
3. Reconhecimento e atestação.....	181
Conclusão.....	190
Bibliografia Base.....	201
Bibliografia complementar.....	203

LISTA DE ABREVIATURAS

VI – Philosophie de la volonté: I Le volontaire et l'involontaire

HV- Histoire et vérité, Ed. du Seuil, Paris, 1955 (3^a ed.)

HF- Philosophie de la volonté: II Finitude et culpabilité : 1. L'homme faillible ; Aubier, Paris, 1960, 1988.

SM- Philosophie de la volonté: II Finitude et culpabilité : 2. La symbolique du mal, Aubier, Paris, 1960, 1988.

IeF – De l'interprétation, essai sur Freud, Ed. du Seuil, Paris 1965.

CI – Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique I, Ed. du Seuil, Paris, 1969.

MV- La métaphore vive, Ed. du Seuil, Paris, 1975, traduzido para português com o título A metáfora viva, introd. De Miguel Baptista Pereira, trad. De Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Rés Ed., Porto, 1983.

Eph - A l'école de la phénoménologie, J. Vrin, Paris, 1987.

DA – O discurso da acção, Edições 70, Lisboa, 1988.

SMA - Soi- même comme un autre, Ed. du Seuil, Paris, 1990, traduzido para português com o título O si-mesmo como um outro, Papirus Editora, Campinas, 1991.

PR – Parcours de la reconnaissance

L1 – Lectures I, autor du politique, Ed. du Seuil, Paris, 1992.

L2- Lectures II, la contrée des philosophes, Ed. du Seuil, Paris, 1992.

L3- Lectures III, aux frontières de la philosophie, Ed. du Seuil, Paris, 1994

Introdução

O plano de investigação relativo ao desenvolvimento do projecto de dissertação de *Doutoramento em Filosofia na Variante Filosofia Contemporânea* apresentado na *Universidade Nova de Lisboa*, resulta da constatação da dificuldade em situar o desejo nos parâmetros filosóficos, bem como da análise da literatura específica relacionada com o tema e, por assim dizer, da insuficiente importância que tem sido dada à problemática do desejo.

Ao falarmos de desejo temos a sensação de que nos aproximamos do que há de mais interior e de certo modo mais misterioso no ser humano. Porém, sendo o desejo uma espécie que nos move num ou noutro sentido, mas sempre rumo a uma escolha, trata-se de uma interioridade que se exterioriza pelo estar no mundo. O homem é um ser que está no mundo pela sua corporeidade, este é o seu primeiro modo de relacionamento. E é enquanto manifestação que exprime a sua interioridade.

Neste sentido estamos no campo fenomenológico onde toda a facticidade (fenomenalidade) é a essência de um ser que se desdobra entre a imanência e a transcendência, no sentido que será preciso analisar. Deste modo, o horizonte do homem não se traduz fundamentalmente na sua essência, mas antes na manifestação de uma existência mais representativa, mais dinâmica do que estática. Pela mesma razão, o processo de exteriorização do homem de si para si tem o seu modo originário numa imanência, é ela que revela aquilo que o homem não é. Com efeito, a estrutura interna do sujeito humano revela uma carência, um vazio que tende para fora de si em busca de um preenchimento que nunca se completa e que, por isso, se pauta por uma dialéctica permanente. Nesta perspectiva, o desejo revela ser uma vontade consciente e deliberada do homem rumo ao seu projecto de ser.

Ter, fazer e ser são planos onde poderíamos situar o desejo. No entanto, porque, enquanto carência, remete para uma experiência existencial concreta e consciente, o desejo revela mais da ordem do *ser* do que da ordem do *ter*.

O desejo distingue-se da necessidade, está muito para além do sentido desta. A necessidade traduz uma falta sem dúvida, mas extingue-se na posse do objecto e neste âmbito não excede o plano do *ter*. Psicologicamente, a necessidade consiste na pretensão de restabelecer um equilíbrio quer seja fisiológico ou psicológico, momentaneamente perdido, em direcção à satisfação de uma carência. É assim que se entende o comportamento humano como motivado, pois o ciclo motivacional é iniciado pela experiência da necessidade e termina na sua satisfação. A necessidade integra deste modo, aspectos biológicos, psicológicos mas também sociais, sendo importante reflectir o grau com que as necessidades socialmente adquiridas se revestem e a negatividade que daí poderá decorrer.

Para evidenciar o carácter ontológico do desejo, proponho uma análise etimológica do termo. O termo desejo deriva do verbo *desiderare*, e se analisarmos por sua vez o substantivo adjacente *sidus* (*sidera*, no plural) que significa constelação, astro, poderemos daqui extrair algumas conclusões interessantes para aquilo a que me proponho neste trabalho. É que na cultura romana os astros se revestiam de uma grande importância, uma vez que exerciam grande influência sobre o destino do homem, consoante se tratasse de uma boa ou má estrela. E é precisamente pela importância das estrelas na vida humana que era fundamental um olhar atento às mensagens que estas transmitiam, daí o termo *considerare*, que consiste em analisar atentamente a mensagem dos astros¹. Porém, centrando-nos no termo *desiderare*, este implica uma autonomia face aos astros. Não são eles que determinam a vida humana. *Desiderare* remete para um novo modo de existência uma vez que implica “*tomar o nosso destino nas próprias mãos*”² e neste sentido cabe ao homem o seu destino, destino que as estrelas já não revelam, mas que cabe ao homem construir, escolher na incerteza da vida, colocar em marcha aquilo que é objecto de sua decisão.

Penso que esta análise é de certo modo interessante e constitui um dado curioso no projecto deste trabalho, na medida em que o termo *desiderium* é aquele que mais claramente mostra o estatuto ontológico do desejo. Ao nível de uma experiência existencial concreta e consciente, o desejo enquanto incompletude revela a imperfeição humana. Ora é nesta perspectiva que o desejo é um princípio activo em direcção a um

¹ SANTOS, Ferreira Laura, *Pensar o desejo em Freud, Girard e Deleuze*, Universidade do Minho, Braga, 1997, p.19.

² Idem, p.19.

bem futuro, evocando simultaneamente a ausência e imperfeição da condição humana enquanto tensão para o absoluto ou transcendência.

O ser humano é um ser que procura incessantemente a sua superação, razão pela qual é *bem* para o qual o indivíduo tende nunca é inteiramente apreendido, daí o homem ser acto indefinido, ou melhor, liberdade actuante. O ser humano enquanto desejo é um ser em permanente situação tensional em direcção ao futuro. Isto porque se o desejo define o itinerário humano no seu projecto existencial, esta é uma tarefa inacabada que implica por sua vez um reconhecimento quanto à construção de sua identidade e disponibilidade para o ser.

Determina-se assim o desejo como uma ontologia interna, e sendo o objecto em causa algo que nunca se apreende na sua totalidade, o desejo revela-se como motor da vida, dinamismo sempre presente e constantemente renovado.

Neste sentido, tomei a opção de estudar o pensamento de Paul Ricoeur, uma vez que manifesta o intento de erigir uma filosofia da vontade, procurando pensar o ser humano como desejo numa tentativa de reabilitação ontológica da existência humana e, por outro lado, atribui ao reconhecimento um papel fundamental imprimindo um cunho ético no cumprimento desse desejo de ser.

Analisar o pensamento deste autor é como fazer um percurso pela história da filosofia, visto a filosofia de Ricoeur ser uma espécie de filosofia dialógica com tantos outros autores. E na intenção de propiciar uma introdução ao presente estudo, começo por considerar que só uma leitura completa e progressiva nos permite uma verdadeira introdução ao tema. Com efeito, uma nota introdutória justifica-se metodologicamente, uma vez que convém circunscrever o tema no pensamento do autor, referir o alcance e limites de uma hermenêutica do sujeito e antecipar alguns resultados mostrando a coerência temática entre desejo e reconhecimento, assim como a sua evolução em função das diferentes fases do pensamento do autor.

De facto, torna-se difícil, numa obra tão vasta e díspar como a de Ricoeur, fazer uma leitura centrada num tema sem perder o sentido que o norteia e sem mutilar os textos do autor, sobretudo porque se trata de uma obra que vive da remissão de uns textos para outros de forma ininterrupta, onde facilmente o leitor se poderá perder.

Tal característica poderá denotar-se neste estudo, na medida em que ele se centra sobretudo em três textos fundamentais para esta análise: *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*, obras dos anos 1960, 1990 e de 2004 respectivamente. E, como tal, torna-se complexo não romper a sequencialidade das mesmas e ser fidedigna à terminologia de cada uma delas, até porque Ricoeur emprega diferentes semânticas relativamente à mesma temática ao longo do seu itinerário. Ricoeur tem uma notável compreensão e interpretação da filosofia contemporânea e acima de tudo constitui um magnífico exemplo de filosofia dialogal. E é precisamente pelo forte carácter interventivo do seu pensamento que importa estudá-lo, nomeadamente no que diz respeito a uma problemática que tem sido, no fim de contas, pouco trabalhada pela filosofia e que se mostra cada vez mais relevante nos dias de hoje para uma melhor compreensão da realidade humana.

Neste percurso pela obra ricoeuriana, procurarei aproximar-me da clareza reflexiva própria do autor, embora tendo consciência de que difícil será uma análise à sua arte de articular e compor harmoniosamente um vastíssimo leque de diferentes temáticas; ele possui com efeito, uma extraordinária clareza de espírito na sua maneira de expor hermeneuticamente as problemáticas colocadas e do reconhecimento, daí a opção pelos textos anteriormente referidos. A tese está dividida em sete capítulos e estes procuram reflectir o percurso do filósofo, mas simultaneamente a evolução dos conceitos na sua maturação filosófica.

Para os capítulos I e II selecionei como textos principais *Le Volontaire et L'Involontaire* e *Finitude et Culpabilité*, uma vez que constituem a primeira reflexão do autor sobre conceitos como desejo e atestação, conceitos aliás basilares no decurso de toda esta investigação, razão pela qual esta se fecha também com estes conceitos mas inovados pela noção de reconhecimento. Seguidamente, os capítulos III e IV procuram espelhar o olhar ricoeuriano sobre a psicanálise freudiana e sobretudo a tentativa de reabilitação ontológica do sujeito; por isso tive por opção os seguintes textos como fontes principais: *De l'interprétation. Essai sur Freud* e *Soi-même comme un Autre*.

Por fim, numa terceira fase da investigação e que diz respeito aos capítulos V, VI, centro-me sobretudo na problemática do reconhecimento, no qual procurei seguir o pensamento de Paul Ricoeur tal como se exprime em *Parcours de Reconnaissance*, embora pondo-o em relação com os seus textos anteriores e por isso nunca desvinculado

da temática da identidade e da vontade. O capítulo VII procura mostrar sinteticamente as diferentes etapas do pensamento ricoeuriano acerca da manifestação do sujeito (do «si») na existência, sublinhando a opção pelo desejo e a sua intrínseca relação com o reconhecimento. Neste sentido, os textos em causa são: *L'homme faillible, Philosophie de la volonté* e *Soi-même comme un autre*.

O pressuposto desta análise consiste na busca da identidade do sujeito, na qual o reconhecimento é o elemento mediador dessa reconstrução. Procurarei esclarecer a relação entre desejo e reconhecimento, sendo no entanto impossível esgotar todos os aspectos desta relação. O primeiro contacto com a obra de Ricoeur instala-nos na problemática do desejo, tanto em *Le Volontaire et L'Involontaire* como em *Finitude et Culpabilité*. Verifica-se então que esta problemática toca intrinsecamente a relação entre o sujeito, considerado na sua dimensão volitiva e de atestação, tanto dada como recebida, de sua existência. É deste modo que o desenvolvimento deste estudo se situa no coração do sujeito enquanto vontade e termina com uma reflexão sobre a forma como essa vontade atesta a existência do próprio sujeito.

A motivação decisiva para a escolha do tema ontológico-antropológico do desejo configurado pelo binómio relacional desejo e reconhecimento repousa na confluência de dois aspectos: primeiro, a meditação filosófica sobre o desejo e reconhecimento na obra de Paul Ricoeur; segundo, uma releitura da obra ricoeuriana sob um novo prisma filosófico – o do reconhecimento.

A articulação entre desejo e reconhecimento não aparecerá desde logo, no princípio da nossa análise; primeiramente, irá ser tematizado o desejo nas suas diferentes perspectivas: ontológica, psicológica, fenomenológica e antropológica. Numa segunda fase analisar-se-á a possibilidade de articulação com a problemática do reconhecimento e justificar-se-á a opção pela combinação deste binómio.

Deste modo, espera-se que a presente investigação possa contribuir para uma maior compreensão da obra de Ricoeur e não se limite a tematizar apenas dois conceitos isolados. De forma a situar o objecto deste estudo no cômputo geral do pensamento do autor, analisar-se-á a articulação dos conceitos desejo e reconhecimento.

Tal como acabámos de referir, na fase inicial desta abordagem, a obra central para este percurso será *Le volontaire et l'involontaire*; nela é retomado o problema clássico da liberdade e da natureza, mas num sentido completamente renovado, na medida em

que toma como ponto de partida a tematização da vontade partindo da sua estrutura triádica: decisão, moção e consentimento. Desta, salientar-se-á o consentimento como forma privilegiada de articulação entre voluntário e involuntário. O consentimento surge-nos como uma das etapas mais significativas porque implica a assunção do sujeito enquanto unidade vivida de alma e corpo, liberdade e necessidade, vontade e inconsciente.

E representa, sobretudo, a única atitude possível face à transcendência do involuntário. Este capítulo faz ainda um pequeno desvio pelo pensamento de Espinosa no que toca à ideia de *conatus*. Enquanto a ideia de *conatus* traduz um esforço por persistir no ser, o consentimento, de igual modo, reflecte um movimento de afirmação da vida, na capacidade de converter os condicionalismos num bem maior. Ao consentir, o sujeito adopta uma alteridade que lhe é incorporada pela própria ipseidade, realizando a conciliação possível entre liberdade e necessidade. Trata-se de uma passividade actuante, em que a vontade acolhe e assume o involuntário.

Na linha de seguimento desde raciocínio, o segundo capítulo deste estudo pretende ser uma exploração desta afirmação originária onde a finitude e infinitude do desejo se cruzam. Uma vez superada a dualidade anterior, procura-se mostrar o desejo com uma estrutura dinâmica que se complementa num outro. Mas, por outro lado, pretende-se também salientar o desejo num enquadramento afectivo onde se destaca a sua fragilidade. A afirmação originária, rica e infinita na sua transcendência, e a finitude das condições concretas em que se manifesta parece aparentemente negar a sua riqueza inicial. Com efeito, ficou claro neste capítulo que o sujeito se descobre nessa falha ontológica provocada pela tensão entre a afirmação intencional e a não coincidência consigo mesmo; porém isto não anula a anterior, uma vez que existe sempre a possibilidade de restauração dessa afirmação originária através da ideia de mediação.

A mediação congrega em si toda a riqueza da afirmação originária e ainda revela a dimensão ética implícita à ascensão do desejo. O desejo promove uma reabilitação do ser humano mediante uma verdade que é mediatizada pela relação com outros, assumindo não só um carácter ontológico, mas também ético. Por esta razão, diria que a grande riqueza da afirmação originária do ser humano está na concretude da sua existência posta em relação com os outros sob forma de mediação.

Neste sentido, chegados a este ponto da análise, importa repensar a antropologia do sujeito humano sob o ponto de vista do inconsciente.

E para isso, a obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* revela ser uma obra fundamental, não só como momento de viragem da fase evolutiva de Ricoeur, mas consequentemente na prossecução deste estudo, já que este segue o autor em várias das suas fases. Assim, na presente obra Ricoeur faz uma leitura da psicanálise, com o intuito de restaurar a problemática da existência sob o prisma do desejo.

Esta existência revela-se numa arqueologia do sujeito e constitui a primeira parte do capítulo, sendo que posteriormente será tematizado uma dialéctica do desejo entre a arqueologia do sujeito e a teleologia da consciência, dialéctica na qual se procura salientar a necessidade de despojamento do sujeito para o regresso a si, sublinhando que o sentido não é dado pela consciência imediata mas pela relação com o outro. É a alteridade do desejo na sua textura intersubjectiva que desvela o verdadeiro sujeito, isto é, mediante o outro é possível ver-me de uma forma mais verdadeira, uma vez que consigo ter a objectividade de me ver como um outro. Sem alteridade, sem essa mediação não era possível rever-me de forma clara. O 'si' que o sujeito reencontra é testemunhado pelo outro e confere-lhe um grau de objectividade que a imediatez do próprio sujeito não permite alcançar. Percebe-se assim a importância da articulação entre uma arqueologia do sujeito e uma teleologia da consciência na compreensão da afirmação do 'si', a qual mais do que fixar uma manifestação pressupõe uma sucessão de figuras que se configuram num projecto e se totalizam num sentido.

No quarto capítulo, introduzir-se-á a temática do reconhecimento como uma etapa imprescindível para a existência humana e o conhecimento que o sujeito tem de si no processo de construção de sua identidade, razão pela qual o texto central nesta análise é a obra *Parcours de Reconnaissance*. Na presente obra assiste-se a uma evolução no pensamento de Ricoeur; aliás, a introdução de novos conceitos revela isso mesmo. Com efeito, isso não quer dizer que se trate de temáticas distintas; pelo contrário, a presente análise irá procurar demonstrar a sua coerência e articulação e investigar de que forma uma filosofia da vontade se pode concretizar no plano intersubjectivo do reconhecimento ou, dito de outro modo, de que forma uma ontologia ricoeuriana se traduz numa ontologia ética.

Neste contexto, *Soi-même comme un autre* é uma obra incontornável para a compreensão do pensamento de Paul Ricoeur; reúne as linhas mestras do seu percurso, marca uma evolução no seu pensamento e assinala uma nova fase. E por esta razão esta análise é posta em relação com o texto anteriormente referido.

Nesta obra, Ricoeur introduziu uma nova forma de se pensar o ser humano e a sua identidade. Afinal quem é este ser capaz de agir, interpretar, narrar, de se responsabilizar? Ricoeur atribui-lhe uma dupla dimensão no que diz respeito à identidade, considerando uma identidade *idem* e uma identidade *ipse*. Esta dimensão estrutura toda a existência humana, uma vez que o homem nada é sem o outro. Enquanto si-próprio, o sujeito é um ser para e com os outros; se o sujeito não fosse afectado pela existência de um outro, nunca poderia abrir-se à alteridade e ter consciência de si enquanto outro.

Por conseguinte, poder-se-á dizer que também a este nível, ou seja, no plano do reconhecimento e da identidade, a alteridade ganha uma vez mais uma importância basilar em virtude de o valor da identidade só adquirir expressividade diante de um outro e, por outro lado, pelo facto da consciência nunca ser consciência de si para si, mas consciência diante de um outro. E neste momento, o leitor poderá questionar-se: mas então chegados a este ponto da investigação, não se tratará, no fim de contas, de ipseidade e alteridade?

Considero que não inteiramente, e isso percebe-se no capítulo V: é certo que é também de identidade que falamos, quando se fala de reconhecimento de si. É verdade, que a relação com o outro traduz um pólo de mediação para uma concretização ontológica e ética, sendo o espaço intersubjectivo o espaço por excelência para o desenrolar dessa atestação. Mas Ricoeur inova na linha condutora do seu pensamento; do ponto de vista desta linha condutora, os conceitos de ipseidade e de alteridade trespassam toda a sua obra. E por isso opto neste capítulo por um itinerário do ego até ao si, tendo por base o olhar de Ricoeur sobre as *Meditações cartesianas* de Husserl, a psicanálise de Freud e o pensamento de Lévinas. Este itinerário procurou reencontrar o sujeito consigo mesmo sob diversas mediações: da reflexão solipsista à psicanálise, da atestação ao reconhecimento, reforçando o papel do outro na estrutura da ipseidade do sujeito.

O sentido inovador inaugurado por Ricoeur pressupõe um alargamento de horizontes devido a novos sentidos que se buscam na procura da identidade humana. Posto isto, importa dizer que a temática do reconhecimento ultrapassa o sentido kantiano da lei moral e do imperativo categórico, inaugurando um novo espaço ético mais rico e humano.

O reconhecimento vinca a transferência de sentido do acto positivo de reconhecer para a solicitude de que se é o objecto no ser-se reconhecido; deste modo, surge um novo domínio de liberdade onde se esboçam novas exigências éticas e novas formas de luta. Ora, estas questões serão abordadas no capítulo VI, onde tendo por base o texto *Parcours de Reconnaissance* se constata que a intersubjectividade como forma de identificação ultrapassa o plano individual. E por isso neste capítulo se faz a transição das formas individuais da atestação de si e das suas capacidades para formas sociais onde o reconhecimento de si e o reconhecimento mútuo se articulam.

Ou seja, estão lançados os dados para uma nova abordagem da dimensão ética mediante o conceito de reconhecimento e atestação. Não que não estejam intrincados conceitos como os de ipseidade e de alteridade, mas de facto a temática do reconhecimento exigiu novas formas de pensar a identidade humana e o desejo de ser na diversidade das suas manifestações existenciárias. Assim, no presente capítulo constata-se que as capacidades pessoais traduzem um tipo de identidade, tal como as capacidades sociais pressupõem um vínculo social formando uma identidade colectiva. O sujeito enquanto agente é responsável pelas suas acções, mas também lhe são exigidas responsabilidades sobre a sociedade em que se inscreve. A prática social enquanto forma de mediação da identidade do sujeito traduz um vínculo do indivíduo ao grupo, o que para Ricoeur constitui “um grau mais elevado de identidade-ipseidade”, na medida em que implica um compromisso num projecto comum, o que reforça a expressividade do seu desejo de ser.

Desejo, atestação, reconhecimento constituem assim conceitos transversais neste percurso ricoeuriano acerca da pessoa humana. Por este motivo, o presente estudo termina no sétimo capítulo sob forma conclusiva, onde procuro reflectir sobre o modo como estes conceitos se articulam na óptica da ontologia ricoeuriana, enriquecendo a dimensão ética do agir.

Capítulo I

O DESEJO NA VONTADE

1. O consentimento como princípio dialéctico do voluntário e involuntário

Ricoeur sempre se mostrou interessado pela questão do “sujeito incarnado” e dá uma atenção especial ao “existente” tal como à transcendência que desta decorre, procurando desta forma valorizar a existência face à imediatez da consciência. Assim, nas suas obras destacam-se as problemáticas da ontologia, o que significa que Ricoeur valoriza a existência *versus* objectividade, numa tentativa de pensar o voluntário e involuntário. E é por esta razão que *Philosophie da la volonté: Le volontaire et l'involontaire* é uma das obras essenciais neste estudo e será feita uma incursão pelo pensamento de Espinosa devido à proximidade com a ideia de *conatus*, e que irei tematizar de modo mais aprofundado no final deste estudo. Nesta obra, Ricoeur procura pensar este binómio sempre consciente da necessidade de ultrapassar a imediatez do *cogito* tendo em vista a construção de uma antropologia estruturada numa “poética da vontade”. Desta forma, *Le volontaire et L' involontaire* constitui uma renovação do problema clássico das relações entre liberdade e natureza, afectividade e racionalidade, subjectividade livre e uma alteridade não livre, ou seja, estamos perante a tentativa de reabilitar a subjectividade e desmistificar o labirinto humano nas suas estruturas fundamentais.

Assim que nos deparamos com a filosofia de Ricoeur algo nos sobressai: o enaltecimento da vontade. Porquê privilegiar a vontade?

Em primeiro lugar, porque é precisamente o desejo que vai conduzir-nos às raízes de uma humanidade sem máscaras. O desejo (enquanto ausência de...) altera profundamente a inteligibilidade do homem e a sua unidade subjectiva, quando minimizado ou até menosprezado distorce por completo o sentido do humano e conduz a um reducionismo e empobrecimento do mesmo.

Em segundo plano, porque a afectividade podendo ser uma zona obscura e indizível da realidade humana foi secundarizada ou abordada incorrectamente, o que contribuiu para um excessivo reducionismo do ser humano, ficando este remetido a uma subjectividade empobrecida. Porém, diria que essa mesma afectividade é tão naturalmente humana, tal como a vontade é constituinte do homem e por este motivo deve anular-se a ideia de um sujeito como uma espécie de realidade quebrada, mas antes pensar-se num sujeito que na sua finitude busca a completude numa abertura infinita num processo de construção de sua identidade. O querer humano foi sempre analisado partindo de um falso pressuposto, o que conduziu a uma grande desfiguração das estruturas fundamentais do homem, mas também das suas possibilidades.³ Ricoeur apercebe-se dos erros cometidos pelo pensamento reflexivo nomeadamente em Descartes, mas também pelo modelo empírico da psicologia.

A filosofia cartesiana teve a capacidade de erguer um pensamento que se fecha em si próprio numa circularidade que encerra a corporeidade e a figura de outrem (alteridade).

A subjectividade cartesiana exila-se numa espectacularidade intuitiva que não deixa transparecer a sua alteridade. E a consciência de si, afirma Ricoeur tende primeiramente a acolher na sua interioridade o que se manifesta como um outro (não-eu). É por esta razão que o *cogito* se manifesta antes de mais como um *cogito* quebrado e a subjectividade cartesiana uma subjectividade falhada. A extensão do cogito ao seu corpo próprio exige na realidade uma mudança de método. Por outro lado, também o método explicativo característico das ciências naturais se mostra inadequado, já que o sujeito não pode sofrer essa limitação a que estava submetido, nomeadamente ao nível da psicologia empírica que interpreta todo o comportamento à luz das relações de dependência e causalidade fazendo sucessivas aproximações entre o homem e o animal, esquecendo que no ser humano, o biológico não existe isoladamente, mas antes em conexão com a consciência. Note-se que é esta relação que permite compreender verdadeiramente a dimensão da corporeidade: o corpo como fonte originária de sentido.

Deste modo, o método utilizado é o fenomenológico, já que a descrição remete para uma análise da relação de reciprocidade entre voluntário e involuntário.

³ RICOEUR, P., VI, p.7, Aubier, 1967. Esta obra constitui o texto central deste primeiro capítulo, especialmente o terceiro capítulo, que tematiza o consentimento com terceira estrutura da vontade.

Ricoeur entende que não há uma inteligibilidade própria do involuntário, ele é apenas inteligível na sua relação com o voluntário e é devido a esta relação que a descrição se torna compreensão. Ricoeur vai procurar compreender o involuntário a partir do voluntário, o que equivale a ultrapassar a dualidade clássica presente nas formas de pensamento anteriores. O involuntário não é quanto à sua matéria totalmente acessível ao pensamento, não encontra uma correspondência lógica de raciocínio, no entanto, isso não significa que não apresente relações com a vontade.

Ricoeur pretende mostrar que pela sua estrutura intencional, o involuntário corporal pode constituir-se como motivo de, e neste sentido poder-se-á dizer que o involuntário está para a vontade e determina-se por esta. Só à luz do voluntário, o involuntário ganha significação e se torna assim compreensível. Mas longe de poder derivar o voluntário do involuntário, é o voluntário que deve ser primeiramente compreendido para que o involuntário seja inteligível na sua radicalidade e por isso compreender o homem nas raízes da sua subjectividade. A opacidade do registo do involuntário é a razão pela qual a afectividade se mostra de difícil acesso e por vezes até labiríntica à reflexão filosófica. Por isso, privilegiar a vontade e conceber uma obra em torno do voluntário e involuntário é trazer à luz a unidade vivida da pessoa. A afectividade é para Ricoeur um modo do pensamento, no sentido mais lato, sentir é ainda pensar. Posto isto, a existência é colocada em primeiro plano, visto esta ser prévia: prévia à linguagem e prévia ao pensamento.

Assim tal como o silêncio se valoriza por referência à palavra, também o voluntário e a liberdade saiem valorizados por referência ao corpo, à natureza e ao registo do involuntário. Só assim a subjectividade sai enriquecida, ou seja, por referência à sua existência: de um ser reflexivo de linguagem, mas também de um ser de necessidades, de afecções e desejos.

É certo que o pensamento tem difícil acesso aos domínios da afectividade e é verdade que a palavra é demasiada face à existência, restando à filosofia conduzir o pensamento ao reconhecimento da riqueza inesgotável da unidade viva do sujeito. Ela é perfeita unidade do voluntário e involuntário numa dualidade de existência.

Será deste modo importante com o decorrer desta reflexão iniciar a análise da estrutura intencional do desejo, tendo como referência a obra *Le volontaire et l'involontaire* em que é patente uma caracterização do registo do involuntário e da sua

estrutura intencional, deixando elementos para uma posterior tematização do consentimento.

Retomando o problema clássico da liberdade e da natureza, mas num sentido renovado, uma vez que tem como ponto de partida a tematização da vontade, Ricoeur servindo-se do método fenomenológico faz uma descrição das estruturas fundamentais da vontade. Para isso, Ricoeur propõe uma interpretação triádica do acto voluntário: a decisão, a moção e o consentimento. Em conjunto formam o esqueleto fenomenológico de todo o acto voluntário.

Em primeiro lugar, na decisão, a dialéctica presente situa-se num momento intencional em que o querido, o determinado é aquilo que eu decido, é o projecto ao qual eu dou forma e que contém o sentido da acção a fazer e o poder que eu coloco nela.⁴ Assim, uma função seja ela qual for compreende-se pelo objecto que visa, isto é, pela sua intencionalidade, ou dito de outro modo, uma consciência compreende-se pelo objecto com o qual ela própria se confunde e pelo qual é ultrapassada.

A consciência é sempre consciência de qualquer coisa (ideia retirada da fenomenologia husserliana). Contudo, a sua aplicação aos problemas levantada pela relação entre voluntário e involuntário é particularmente delicada. A dificuldade é a de reconhecer qual o estatuto que o objecto pode ter e qual o correlato da consciência no quadro das funções práticas. É que o projecto constitui um irreal e a sua inscrição na realidade pela acção designa a segunda estrutura da vontade: a moção voluntária traz a dificuldade em compreender a estrutura intencional da consciência como primeira acção efectiva, actual. Ricoeur desenvolve a questão começando por considerar o querer como um modo de pensamento, afirmando que a intencionalidade do projecto constitui desde logo um pensar. E tomando como referência a subjectividade cartesiana, refere que Descartes define o pensamento partindo da evidência do *cogito*, como se a consciência de si se desse de modo exilado e sem se estender à sua substância efectiva.

Toda a análise de Ricoeur caminha em sentido contrário: o filósofo procura mostrar os lugares da consciência no mundo e não a insularidade de uma consciência que se retira ela mesma da própria vida. Isto porque existem diversos modos de pensar e todos eles se exprimem e completam no objecto visado.⁵

⁴ Idem, p.40

⁵ Idem, p.42

O sujeito define-se pelo que vê, imagina, deseja, isto é, pelo que a sua vontade determina e pelo projecto que coloca em marcha. Por esta razão, decidir é sobretudo, um decidir-se, e decidir sobre si implica a própria existência. Esta questão chave também é objecto de análise por parte de A. Damásio, considerando que no jogo da consciência, o organismo é representado no cérebro, de forma abundante e de diversos modos, e essa representação está ligada à manutenção da vida, sendo que a vida e a consciência estão indelevelmente entrelaçadas.⁶ A decisão designa a vida, enquanto acção futura dependente de mim, estando por isso em meu poder.⁷

A este nível denota-se a influência da filosofia existencialista que conduz Ricoeur a aproximar estas essências puras (decisão, moção e consentimento) da sua dimensão subjectiva e existência corpórea e temporal. Decidir implica desta forma uma antecipação, uma previsão relativamente a um tempo futuro. A decisão constitui a determinação de um projecto, mas a acção constitui um avanço na existência, demarcando-se na plenitude de uma temporalidade presente.⁸ : “Projectando-me, objectivo-me de uma certa maneira, tal como objectivo uma marca na qual eu me reconheço e identifico como minha, como um signo da minha existência.”⁹ Ora, importa referir que decidir é decidir isto ou aquilo e também decidir por causa de, e neste sentido a decisão mantém uma relação original não somente com o seu projecto que é seu objecto específico, mas também com os motivos que a justificam e legitimam. A decisão pressupõe assim um momento intencional virado para o projecto e um momento receptivo apoiado nos motivos da decisão. Um projecto é sempre compreendido em relação às suas razões: eu decido isto porque... e o porquê da motivação é que é em si original e por isso constitui o primeiro patamar da relação entre o voluntário e involuntário.

Em segundo lugar, temos como estrutura da vontade o agir que na sua efectividade preenche o vazio da intencionalidade do projecto. É neste plano que o corpo assume uma importante preponderância e tantas vezes menosprezada.

⁶ DAMÁSIO, A. , *O Sentimento de Si*, Publicações Europa –América, 2000, pg.43.

⁷ RICOEUR, P. Op. cit, p.44.

⁸ Idem, p. 48-49 : «C’est là le type de la finalité humaine, organisant le temps en avant du présent. La discontinuité et la réversibilité sont la loi de ce temps désigné à vide où sont seules signifiées les relations pratiques des échéances les plus remarquables de l’action (...)L’action par contre est sans lacune, elle contribue à faire la plénitude du temps présent, l’avance de l’existence (...) Il faudrait donc dire que je ne veux pas le futur, mais dans le futur entendu comme futur prévu.»

⁹ Idem, p.58.

É pela espontaneidade corporal que o projecto se manifesta e se actualiza no mundo, nas coisas mesmas. Também aqui começa a denotar-se a moção voluntária no seu esforço de actualização e efectividade. Estamos perante uma densa articulação do sujeito, em que a moção se complica no momento reflexivo do esforço e do poder.

Uma vontade que projecta é uma vontade incompleta, pelo que a acção é o seu critério de autenticidade.¹⁰ O projecto antecipa a acção, no entanto, é pela acção que se concretiza o projecto e por isso a sua origem não é mais do que o reflexo da união da consciência com a sua corporeidade.¹¹ O esforço que acompanha o movimento reflexivo da consciência é o esforço do movimento do corpo próprio.

O sujeito reconhece a sua intenção na plenitude de sua existência, deixando o seu signo, a sua marca. Se em sentido lato agir é pensar, então em sentido estrito, pensar significa existir: pensamento e vida serão assim sinónimos.¹² O pensamento é como uma luz e o agir a força que o concretiza. O pensamento envia para a existência corpórea a sua intencionalidade, mas o corpo é o que a vivifica. O agir mostra-se como uma dimensão original do cogito, trata-se de uma consciência que se dá à matéria tornando-se acção, introduzindo uma mudança no mundo e no corpo próprio.

A naturalização desta força voluntária parece inevitável devido ao carácter objectivo do movimento que esta força produz entre as coisas.¹³

Deste modo, a acção atravessa o corpo, mas não se finaliza nele na medida em que, a cada momento, o sujeito reconhece-se como corporeidade por relação ao agir. Na verdade, para agir o sujeito necessita de um corpo como forma de atestar essa intencionalidade, porém, o sujeito está muito mais centrado no que a sua acção produz. Todavia, importa referir que o corpo sendo esta mediação para o mundo como campo de acção, pelo sentimento de poder, de capacidade inerente pela qual passa o projecto, não é de forma alguma tomado como objecto. O corpo não é um instrumento de acção, ele é

¹⁰ Idem, p.187

¹¹ Idem, p.188 : « C'est donc seulement par abstraction que mouvoir et décider se distinguent: le Project anticipe l'action et l'action éprouve le Project. Ce signifie que la volonté ne décide réellement d'elle même que quand elle change son corps et à travers lui le monde. (...) Ces réflexions nous conduisent à cette idée centrale qui est selon nous le cœur de toute méditation sur la volonté. La genèse de nos projets n'est qu'un moment de l'union de l'âme et du corps.»

¹² Idem, p. 192 : «Si l'agir est à la limite du penser, au sens étroit où penser signifie designer à vide(...)»

¹³ Idem, p. 198 :«C'est par un mouvement de reflux de l'attention que je remarque mon corps et que je constitue son sens original: le corps est non l'objet de l'agir mais son pragma.»

organismo vivo. O corpo sendo tomado como o órgão da acção é uma etapa pela qual o sujeito se realiza e se dá ao mundo e às coisas.¹⁴

Comprendemos agora por que razão é difícil a reflexão da consciência e a sua atestação. Esta relação tornar-se-á complexa pelo dualismo nela presente. Com efeito, Ricoeur considera que não há nestes conceitos qualquer paradoxo, a moção voluntária inerente à consciência trata-se de uma operação contínua e indivisível que o entendimento não pode pensar como uma sequência de momentos distintos e heterogéneos.¹⁵ Estabelecendo um paralelo com a noção husserliana *Lebenswelt*, Ricoeur reafirma o cogito como intuição da alma unida ao corpo, ou seja, considera a intencionalidade para lá da representação teórica e até mesmo prática, já que inclui na consciência a sua própria ligação ao corpo, sendo neste sentido que se compreende a noção de organicidade da consciência.

O cogito é vida: o testemunho corporal da vontade é a forma pela qual o sujeito se torna acto e simultaneamente espaço vivido.¹⁶ A realidade humana é assim uma dualidade assente numa unidade vital que permanece inexplicável: a reciprocidade entre voluntário e involuntário.

Como terceira forma da vontade surge-nos o consentimento, pois a mediação prática analisada anteriormente só se completa quando o sujeito dá o seu consentimento àquilo que ele não pode modificar, o que traduz o involuntário: o carácter, o inconsciente e a vida orgânica.¹⁷

A descrição do consentimento é em si particularmente difícil, no entanto, poder-se-á considerar uma dialéctica que nos transporta para o campo da ipseidade e alteridade antropológicas, na medida em que o consentimento incide na necessidade. Neste plano é considerada a condição humana à qual o homem não pode escapar, e por isso tem de aceitá-la necessariamente.

¹⁴ Idem, p.199 :« Le mouvoir est l'agir en tant qu'il s'applique à l'organe et non en tant qu'il se termine au pragma, c'est à dire aux choses et au monde. »

¹⁵ Idem, p.202 :« Or la conscience immédiate n'est rien sans l'entendement qui cherche à comprendre ce qu'elle éprouve globalement. L'effort est le déploiement de moi-même, qui ne suis pas object, dans mon corps qui est encore moi-même mais qui est aussi object. (...) Et pourtant, pour moi qui meus mon corps et essaie de me surprendre dans l'acte même, c'est tout un de vouloir, de pouvoir, de mouvoir et d'agir; l'ordre adressé au corps, la disposition de l'organe à répondre à l'ordre, la réponse effective sentie dans l'organe, l'action produite par moi, tout cela constitue une unique conscience pratique que non seulement je réfléchis difficilement, mais que je ne comprends qu'en la brisant. »

¹⁶ Idem, p. 205.

¹⁷ Idem, p. 321 :« Le caractère, l'inconscient et la vie sont les trois directions principales de ce nouveau règne de l'involontaire, du moins de l'involontaire corporel. »

O sujeito encontra-se no pólo oposto da recusa desta condição, e Ricoeur afirma-o entendendo o consentimento como uma espécie assunção activa da necessidade. Trata-se assim de uma liberdade que subsume, o que significa que acolhe na sua interioridade a sua situação corporal, na docilidade e graciosidade dos seus poderes, onde a natureza oferece à vontade esta capacidade real do corpo escolher a sua expressão e realização. Consentir é assumir a nossa natureza, aceitar as condições da vontade, da existência.¹⁸

O que implica a assunção do homem enquanto unidade vivida de liberdade e necessidade, alma e corpo, vontade e inconsciente.

Mas por que razão a unidade paradoxal entre liberdade e necessidade constitui um obstáculo para o entendimento, tal como o facto do ser humano ser um ser misto na unidade?

Apenas porque este se mostra incapaz de abarcar o segredo da união entre a alma e o corpo, já que esta quebra da unidade humana não se dá exclusivamente ao nível do pensamento, mas também no interior do acto humano da própria existência. Pois é esta existência contingente que provoca a ruptura de uma harmonia cega e obstinada, típica do entendimento. Liberdade e necessidade, tomadas no sentido da subjectividade, não traduzem ao nível do cogito uma real conciliação, já que este apenas compreende o plano do pensamento e não o da existência concreta. Pensar a vontade e o inconsciente no seu sentido existencial é um problema que ainda se coloca, dada a sua incompatibilidade prática.

Na obra *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur procura mostrar-nos o nexó existente entre estas duas instâncias, sem o qual a dialéctica existente entre elas não se poderia efectuar.

A meu entender, somente o consentimento enquanto terceira unidade de relação entre estas duas instâncias pode preservar o modelo proposto pelo filósofo e assim ultrapassar a incompatibilidade presente, daí considerá-lo como ponto de partida para este estudo. A presente obra começa por fazer uma abordagem a dois momentos que dizem respeito à vontade e motivação e por outro, entre vontade e acção, ou seja, os

¹⁸ Idem, p. 323 :«Consentir c'est encore faire, comme l'indique l'expression prendre sur soi, assumer. C'est un engagement dans l'être. Mais il est clair que cette ressemblance est en même temps une opposition; le consentement est même l'inverse de l'effort; il est expressément un vouloir sans pouvoir, un effort impuissant, mais qui convertit son impuissance en une nouvelle grandeur; quand je transforme toute nécessité en ma liberté(...)»

primeiros ciclos em causa dizem respeito ao momento da decisão e posteriormente, à acção. Porém, a dialéctica presente nestas duas instâncias é sempre interior à própria vontade, o que revela um confronto da vontade para com os seus próprios limites. Em virtude destes planos situarem- nos na esfera do voluntário, importa assim proceder a uma análise da outra esfera da subjectividade e que consiste no involuntário em si mesmo, pelo que proponho uma análise deste terceiro ciclo da vontade – o consentimento. Pois em relação ao involuntário, a vontade só pode aquiescer, isto é, consentir. O consentimento representa deste modo a única atitude possível face ao involuntário que a transcende, devendo considerar-se as seguintes passagens, na Parte III, de *Le volontaire et l'involontaire*.¹⁹

« Les formes de la volonté, comme de tous les actes du sujet, se distinguent principalement par leur objet et la façon dont elles le visent, mais la connaissance préalable de l'involontaire dont elles sont réciproques peut déjà orienter le regard vers les formes les plus dissimulées; notre attention est attirée sur la troisième forme de la volonté – l'acte de consentir - par la considération d'un troisième cycle de l'involontaire; décider était l'acte de la volonté qui s'appuie sur des motifs; mouvoir, l'acte de la volonté qui ébranle des pouvoirs; consentir est l'acte de la volonté qui acquiesce à la nécessité – étant entendu que c'est la même volonté qui est considérée successivement à des points de vue différents, celui de la légitimité, celui de l'efficacité et celui de la patience. Ce nouvel aspect de l'involontaire se révèle d'abord comme un résidu de l'analyse antérieure; nous nous sommes heurtés maintes fois à un ensemble de faits qui semblait mettre en échec les trois idées directrices de ce livre: la réciprocité de l'involontaire et du volontaire, - la nécessité de dépasser le dualisme psychologique et de chercher dans la subjectivité la commune mesure de l'involontaire eu égard au volontaire, - enfin la primauté de la conciliation sur le paradoxe. [...] Ce qui déconcerte c'est que le consentement semble avoir le caractère pratique de la volonté, puisque c'est une espèce d'action, et le caractère théorique de la connaissance intellectuelle, puisque cette action vient buter à un fait qu'elle ne peut changer, à une nécessité. »

¹⁹ Idem, p.319 a 321.

Mas qual a natureza do consentimento?

O acto voluntário de consentir representa, em primeiro lugar, o reconhecimento daquilo que não posso projectar. O objecto do consentimento extravasa assim qualquer projecto. Enquanto a decisão, pela essência da sua intencionalidade assenta num projecto, sendo pela acção que ganha expressividade, o consentimento significa uma aceitação livre do que o sujeito não pode projectar em si mesmo.

O consentimento é uma espécie de imperativo que não culmina num projecto ou numa nova possibilidade, é antes uma espécie de imperativo que não antecipa, nem promove uma mudança no decurso normal da existência.

Deste modo, admitimos que o consentimento é um imperativo sem futuro que apenas dirige o presente, dentro do que de certa forma está desde logo determinado. Mas se o agir na sua efectividade preenche o vazio da intencionalidade do projecto, então o corpo assume um papel preponderante, já que é pela espontaneidade corporal que o projecto ganha expressividade e se actualiza no mundo. E por outro lado, denota-se uma moção voluntária no esforço de actualização. O que faz com que estejamos perante uma densa articulação do sujeito, que se complica no momento reflexivo do esforço e no poder mediado pelo outro (corporeidade). A trajectória que acompanha o momento reflexivo traduz-se no esforço do movimento do corpo próprio, em poucas palavras podemos afirmar que todo este movimento revela o esforço por existir.

Espinosa é profundamente relevante para qualquer discussão sobre corpo-mente, emoção, sentimentos, vontade humana e também a este nível da problemática encontramos aspectos que influenciaram o pensamento de Ricoeur. Espinosa considerava a afectividade como um aspecto central do ser humano.

Qualquer que seja a interpretação que dermos aos seus pronunciamentos sobre esta questão, podemos ter a certeza de que Espinosa estava a mudar a perspectiva que tinha herdado de Descartes quando disse, na *Ética*, Parte I, que o pensamento e a extensão, embora distinguíveis, são atributos da mesma substância. Esta referência à única substância serve o propósito de apresentar a mente como inseparável do corpo. As duas espécies do fenómeno alinham num dualismo de “aspecto” e não de “substância”. Espinosa queria assim ultrapassar o problema deixado em aberto por Descartes: a presença de duas substâncias e a necessidade de as fazer comunicar.

Para o filósofo, a mente e o corpo nasciam em paralelo da mesma substância em perfeita equivalência, ou de outro modo, a mente pode emergir com o próprio corpo ou a partir dele. Vejamos a noção que Espinosa apresentava para a mente humana na Parte II, da *Ética* e que ele definiu transparentemente como consistindo da ideia de corpo humano. Diz o seguinte:

- a) *[...] O objecto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, o corpo tal como actualmente existe [...] E daí que o objecto da nossa mente seja o corpo tal como existe e nada mais [...]*
- b) *Compreendemos assim, não só que a mente humana está unida ao corpo, mas também a natureza da união entre corpo e mente [...]*
- c) *[...] de forma a determinar de que modo a mente humana difere de outras coisas e de forma a mostrar como as ultrapassa, é necessário conhecermos a natureza do seu objecto, ou seja, o corpo humano. O que essa natureza verdadeiramente é, não sou capaz de explicar aqui, mas não é necessário fazê-lo para provar aquilo que proponho. Devo apenas dizer de forma geral que, na proporção em que qualquer corpo está mais adaptado do que outros para fazer certas acções ou receber certas impressões ao mesmo tempo, também a mente da qual é o objecto, está mais adaptada do que outras para formar muitas percepções simultâneas [...]*

Este último conceito é reformulado na Proposição 15:

« A mente humana é capaz de perceber um grande número de coisas, e fá-lo na proporção em que o seu corpo é capaz de receber um grande número de impressões. (...) A mente humana não pode perceber nenhum objecto exterior como existindo actualmente excepto através das ideias da modificação (afecções) do seu próprio corpo. »

Vale a pena considerar também as palavras exactas de Espinosa – “ *O objecto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo*”, que surgem na Proposição 13, da Parte II da *Ética*. Os acontecimentos do corpo são assim representados como ideias na mente, existindo ligações sob a forma de representações ou percepções através de um processo

equivalente. O sentimento é expressão disso mesmo, como afirma Damásio, constitui uma percepção de um certo estado do nosso corpo, acompanhado pela percepção de pensamentos.

O pensamento traduz um sentimento sobre o corpo, surpreendido na reação ao mundo exterior. Quando é removida esta essência corporal a noção de sentimento esvai-se até desaparecer por completo. Razão pela qual Damásio considere que deixa de ser possível dizer «sinto-me feliz» e seremos obrigados a dizer «penso-me feliz».²⁰

Se não tivéssemos a experiência do corpo no enquadramento geral da vida, não teríamos qualquer razão para considerar os pensamentos como felizes ou tristes, agradáveis ou desagradáveis.

É na origem das percepções que se constitui a essência dos pensamentos. O sentimento revela um estado corporal, isto é, o corpo a funcionar de um certo modo.

Para Espinosa, sem corpo não há mente, a mente é feita de ideias presentes no corpo, enquanto organismo afectado. É certo que o filósofo não se aventura em ir mais além, e por isso não nos diz que para estabelecer ideias sobre o corpo é necessária a presença de um cérebro, no entanto, não é menos verdade que já reconhecia a estreita ligação entre mente e cérebro. Na minha perspectiva, considerar que a mente é feita de ideias do nosso próprio corpo é o mesmo que considerar que a nossa mente é constituída por uma rede imagética, de representações ou pensamentos que dizem respeito a partes do nosso corpo em acção espontânea na própria interação com o mundo exterior. Já A. Damásio refere que *“uma mente consciente é uma mente que acaba de ser informada das suas relações simultâneas com o organismo dentro da qual se forma e com os objectos que rodeiam esse organismo.”*²¹

Quer na *Ética*, como também no *Tractatus*, Espinosa afirma que a mente morre com o corpo. Qual é então a grande contribuição de Espinosa na resolução da problemática corpo-mente? Em primeiro lugar, a afirmação que corpo e mente representam duas dimensões da mesma unidade vivida – a pessoa; em segundo lugar, o facto de considerar um mecanismo que permite representar os acontecimentos do corpo na mente.

²⁰ DAMÁSIO, A., *Ao Encontro de Espinosa*, Publicações Europa-América, p.105.

²¹ Idem, p. 242.

Descartes racionalizou a vida afectiva. O que é uma falsa questão: Os afectos são tão naturais ao homem, como a mente. A moral mais não fez do que desnaturalizar os afectos, como se não fizessem parte da natureza humana.

É perfeitamente legítimo questionar o valor da afectividade, o que não é legítimo é desconsiderá-la numa análise do ser humano, visto esta elucidação acerca do desejo e afectividade humana ser um problema, cujo debate central é indispensável na construção futura de uma visão mais aproximada e verdadeira do ser humano. A compreensão da humanidade vai depender da forma como for incorporada esta perspectiva da natureza humana, quer pelo cidadão comum quer pelas próprias instituições. Os afectos, a vontade humana são um aspecto central da humanidade do homem.

Uma vez problematizado o dualismo corpo-mente, importa agora proceder a uma breve análise da filosofia espinosiana, para justificar alguns paralelismos com a ideia de consentimento de Ricoeur, nomeadamente no que se refere à ideia de *conatus*.

Espinosa nega todo o tipo de transcendência, identificando Deus com a própria natureza nos seus diferentes modos, o que contraria a ideia cartesiana de corpo e alma, assente num estruturalismo entre criador e criatura. Esta unicidade da substância integra a transcendência do ponto de vista ontológico e simultaneamente a transcendência da mente sobre o corpo. Corpo e alma, acrescenta Espinosa, são modos da mesma substância. A ontologia espinosista pensa os diferentes seres como modos dos atributos de uma substância. Neste âmbito, está aqui patente uma recusa de uma realidade transcendente e isolada, pelo facto desta não se coadunar com a ideia de um criador e uma criatura. Se Deus é infinito estender-se-á a tudo. A substância não é diferente dos seus modos, mas a sua causa eficiente.

É por esta razão, que corpo e alma estão numa relação recíproca de tradução de modos diferentes. São formas sob os quais o homem se manifesta. Logo, trata-se da mesma manifestação, mas sobre modos de ser diferentes. Então qual o princípio de individuação do homem? Será aquilo que por si só, o justifica - enquanto *conatus*.

Para Espinosa, a natureza não compreende defeitos, pelo que realidade e perfeição são uma e a mesma coisa, no sentido em que todas as coisas são perfeitas tanto quanto o podem ser num preciso momento. O que implica que a natureza tenha de ser avaliada a partir de si e não por algo exterior a si. A natureza não deve ser

comparada com coisas que não são. A avaliação deve ser entendida no momento genealógico do acto criativo, ou se quisermos dizer, no momento actuante. Neste paralelismo esboça-se aquilo que mais tarde poderia ser considerado como uma crítica à ética kantiana, porque o homem se determina pela sua potência de agir. O homem enquanto movimento, traduz uma força, que se concretiza nessa capacidade de actuar.

A natureza humana reflecte-se nessa capacidade de se exprimir de vários modos, e que mais não é do que ser livre. A liberdade é os diferentes modos pelos quais o homem se manifesta, isto é, traduz o movimento humano rumo às suas possibilidades de ser, mesmo na necessidade. A vontade que inicialmente referi consiste nesta capacidade de afirmar a diferença, ela é esta força: força activa no seu poder actuante.

O conceito de força, deve ser compreendido numa relação essencial com uma outra força, pois o sujeito é um ser de relação, tendo a capacidade de se deixar afectar é neste movimento que essa força se exprime. E qualquer força, só é força em relação a outra, na medida em que é afectada.²² Há então que libertar o sujeito das amarras de uma falsa existência e é neste contexto que o *conatus* adquire uma importância vital numa nova antropologia.

Cada coisa esforça-se por persistir no seu ser, e esse esforço traduz a sua essência, afirma Espinosa.²³ Pelo que existir, significa tão-somente esforçar-se por permanecer na existência.

Terminada esta incursão pelo pensamento de Espinosa, podemos então considerar que este esforço não surge num isolamento, é um esforço partilhado por todos os seres, todos eles contém em si esta essência que os define. Trata-se de um movimento relacional no jogo da existência, em que cada um surge por relação a outro, é na medida em que outros existem que essa força se afirma. De igual modo, este movimento também se reflecte no acto de consentir, uma vez que o consentimento revela a afirmação da vida, na capacidade de converter os condicionalismos e limites humanos num bem maior.

²² “Espinosa deu-se conta, antes de Nietzsche, de que uma força não era separável de um poder de ser afectado e de que este poder expressava o seu poder.”, Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, Editora Rés, p.61

²³ ESPINOSA, *Ética*, III, prop.6 : «Cada coisa esforça-se, tanto quanto depende de si, por preservar no seu ser (...) o esforço pelo qual cada coisa procura preservar no seu ser não é senão a essência actual dessa mesma coisa.»

Através do consentimento o sujeito ultrapassa as adversidades da existência, incorporando-as na sua unicidade. E é este carácter único presente na subjectividade *ipse* que o demarca na *alteridade*, perante todos os outros. É no sim à vida na concretude situacional da existência que o sujeito se afirma na sua totalidade e a liberdade se torna autêntica neste jogo de relações. A liberdade só será verdadeira liberdade, isto é, humana se abarcar o sujeito na sua totalidade, isto é, na tensionalidade de relações e numa lógica inclusiva de integrar aquilo que não é possível mudar, visto fazer parte da essência humana. Logo é necessário incorporá-lo na unidade viva da pessoa, não fazendo sentido pensar-se de outro modo, pois toda esta divisão é apenas linguística. O pensamento assim o exige porque ele próprio revela os seus limites quando procura analisar a realidade humana.

Nem tudo no homem se compreende por uma doutrina do entendimento, e é um erro erigir a pessoa decepada daquilo que a estrutura: a vontade, o sentimento, os afectos. Eles aproximam-nos da verdade humana. Apesar de estar em causa duas perspectivas diferentes, ambos os filósofos procuraram erguer uma nova antropologia e sacudir as desconfianças em relação à vontade e aos afectos.

E se o consentimento mostrar ser inverso ao esforço, de que modo o consentimento poderá realizar uma articulação entre voluntário e involuntário? A subtilidade do acto de consentir consiste no facto de apesar de ser inverso ao esforço, tratar-se de um querer muito peculiar, uma vez que é um querer sem poder, um esforço impotente, mas que tem a capacidade (poder) de converter a sua impotência num bem maior quando transforma a necessidade em liberdade. É um movimento de acolhimento na interioridade, que tem como subjacente a consciência dos limites da própria vontade, e esse acto de reconhecimento revela-se um acto profundamente livre ao assumir-se a condição humana.

Posto isto, o consentimento é uma condição de possibilidade sem projecto e por isso sem futuro. O sujeito projecta-se no futuro pela sua vontade com inúmeras possibilidades de ser. Porém, essas possibilidades encontram-se, de certa forma, já determinadas por um reflexo do passado.

Na verdade, toda essa liberdade projectada no futuro está desde logo determinada, acolhe em si mesma algo que se mostra como necessário e inalienável.

É através do passado que me revejo de alguma forma no futuro. Todo o projecto novo se insere num mundo que já está dado. Essa determinação mostra-se necessária ao exercício de minha liberdade, sendo por esta razão que o consentimento representa ainda um fazer, uma adopção activa que contrasta com a passividade.

A vida é o sentimento, no sentido mais lato, que revela a minha situação, daí que não há maior determinação que a própria existência.

Ricoeur afirma que o consentimento torna-se assim mais próximo do esforço que ele prolonga, mostrando simultaneamente a sua contrapartida.²⁴

« Mais un impératif qui ne se termine pas à un projet, c'est -à-dire à une possibilité nouvelle suscitée par l'être qui veut qu'elle soit, un impératif qui n'anticipe pas un changement de l'ordre du monde conforme à son projet, est-il encore un impératif? Le consentement n'anticipe rien; on peut dire qu'il est sans futur. Il commande dans le présent, et comme après coup ; car ce qu'il commande est déjà là, détermine. Ainsi la même volonté qui bondit dans le future et le décide, c'est-à-dire le tranche, - acquiesce à une situation qui porte la marque de l'antériorité et invite à considérer les causes qui poussent par derrière et non les fins qui appellent en avant. (...) La nécessité est une situation toute faite dans laquelle je me découvre impliqué. (...) Nous aurons à dire plus tard comment s'accordent le choix comme décision tournée vers le future et le consentement accordé sur l'antériorité de la situation. Cette conspiration de la volonté avec l'ordre du corps, et au-delà du corps avec l'ordre du monde, rapproche enfin le consentement de l'effort. (...) Consentir c'est encore un faire, comme l'indique l'expression prendre sur soi, assumer. C'est un engagement dans l'être. Mais il est clair que cette ressemblance est en même temps une opposition; le consentement est même l'inverse de l'effort; il est expressément un vouloir sans pouvoir, un effort impuissant, mais qui convertit son impuissance en une nouvelle grandeur; quand je transforme toute nécessité en ma liberté(...)»

²⁴RICOEUR, P. VI, p.322e 323.

O consentimento realiza noutros moldes a conciliação possível entre liberdade e natureza, voluntário e involuntário, entre consciência e corporeidade, ultrapassando por isso a problemática corpo-mente, inicialmente abordada. A perspectiva ricoeuriana será uma espécie de visão futura da humanidade tão aclamada por Espinosa. Nos ciclos anteriores ao consentimento, a conciliação apesar de visada, nunca foi de facto encontrada, já que quer ao nível da motivação, quer da acção toda a conciliação era efectuada no interior dos projectos intencionais do querer.

O agir, enquanto dimensão pragmática diverge do projecto, por ser algo ‘feito’, está no mundo, ao contrário do projecto que se encontra no meu corpo sob a forma de potência e possibilidade. O agir mais do que o querer (apesar do *pragma* presente em ambos) distende a ipseidade para o seu outro, daí que o querer se preencha no consentir.

Consentindo, a necessidade em mim e fora de mim não é simplesmente objecto, mas é adoptada activamente, tornando-se parte de mim. Trata-se de uma alteridade que é incorporada pela própria ipseidade, já que não há acto de existir (ipseidade) sem uma alteridade dada. Esta perspectiva ricoeuriana oferece uma compreensão do involuntário, no qual a vontade se incorpora. Isto é, decidindo, agindo e consentindo a vontade determina o involuntário, pela sua escolha, pelo seu esforço, pela adopção enquanto acto de consentir.

Porém, no consentimento em particular ocorre uma assunção livre da própria necessidade, o que traduz uma transformação desta última numa necessidade interior da vontade:²⁵

« Nous avons ainsi progressé vers des déterminations de plus en plus positives: consentir c'est moins constater la nécessité que l'adopter; c'est dire qui est déjà détermine; c'est convertir en soi l'hostilité de la nature, en liberté la nécessité. Le consentement est la marche asymptotique de la liberté vers la nécessité. Nous devons maintenant quel est l'enjeu du consentement: c'est l'ultime conciliation de la liberté et de la nature qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées. »

²⁵ Idem, p.324.

É esta conciliação que foi procurada ao longo do percurso sobre as diversas formas da vontade. A noção de consentimento ricoeuriana designa o acto de afirmação à própria existência e distingue-se pelo facto de não ser uma aceitação passiva e resignada perante os acontecimentos e adversidades da vida. A categoria do consentimento implica o acto voluntário de assunção da própria realidade.²⁶

A vida voluntária será sempre um eterno conflito entre um *eu* que assume e um eu que padece, entre ipseidade e alteridade. Face à necessidade vivida, a liberdade pode incorrer sempre na tentação da negação e correr o risco existencial de a recusar, eu posso sempre isolar-me na circularidade do ipse e expulsar o totalmente outro, expulsar como não meu o tríplice limite do carácter, do inconsciente e da vida orgânica.

No entanto, a dialéctica ricoeuriana supera esta ideia limite, consentindo face à situação, a liberdade supera a recusa, assumindo a condição humana e expulsando qualquer indício de loucura de uma liberdade que não se revela humana. Liberdade e necessidade negam-se mutuamente, existe uma incompatibilidade prática entre elas, pois tudo o que constitui a singularidade do sujeito (carácter, inconsciente, vida) limita-o e revela a fraqueza humana.

Por isso, a consciência assume-se como recusa e a liberdade constitui-se enquanto negação. A vontade surge assim como negatividade: *volonté est nolonté*- porque ela nasce exilando-se, afirma Ricoeur. O não ser, o ser absolutamente outro prefigura em toda a recusa por relação a si mesmo, pelo que a liberdade constitui a possibilidade de não me aceitar. Descartes e Kierkegaard assumem o primeiro acto livre como um acto de suspensão, é a dúvida enquanto acto de exílio. O «eu penso» retira-se da emboscada envolta pela corporeidade e pelas coisas mesmas presentes no mundo. É este carácter situacional da existência humana que impele o sujeito a recusar a sua finitude e a insurgir-se na negação. Do mesmo modo que o pensador existencial, também a liberdade cai nas malhas da infinitude, exaltando-se infinitamente e adormece nesta possibilidade desmedida, sentindo-se tentada por si mesmo. Mas ao fazê-lo revela-se como uma peste, uma doença do ser humano que o aniquila no enaltecimento da negatividade, uma vez que a liberdade pretende ser um prolongamento do mesmo, da sua própria singularidade e natureza.

²⁶ Idem, p.324 e 325: « C'est alors que le consentement vient relayer l'essai imparfait dans l'ordre de la motion volontaire pour éteindre le réel, et étendre l'empire de la liberté jusque dans cette région de la nécessité où la nature n'offre plus à notre volonté la docilité des pouvoirs corporels. Le consentement est ce mouvement de la liberté vers la nature pour se joindre à sa nécessité et la convertir en soi-même. »

Consentimento e situação demonstra uma clara separação que o sofrer instaura entre o eu e si-mesmo. Ou seja, no sofrimento o homem não só é afectado, mas também sofrido, existindo um eu que assume e um *eu* que padece, que se traduz num *ipse* (eu) e um *alter* (outro).

O sofrimento é causado por aquele que padece e não por aquele que assume. E é neste âmbito, que surge a recusa, recusa das suas limitações reveladas pela situação existencial. Pelo acto de consentir a própria situação existencial, a liberdade assume a sua finitude e deixa de estar envolta no sonho de ser total, transparente e existindo por si, como se não existisse uma perspectiva finita do carácter, uma opacidade do inconsciente e uma génese. Surge assim o carácter bipolar da negação: sofrida, afectada, mas também aceite e assumida.²⁷

O não-ser ou o totalmente outro (*alter*) que comporta a necessidade é o que demonstra o verdadeiro ser do cogito, um cogito que não é inteiramente acção, mas simultaneamente passividade. Podendo dizer-se que se trata de uma «passividade activa» presente no acto de consentir, uma vez que implica uma assunção consciente do que não posso mudar, uma realidade já determinada e que revela a «tristeza» de minha finitude.

A verdade, é que a filosofia procura ser uma meditação da afirmatividade da vida e neste sentido, aquilo que nos anima é a restauração da unidade vivida do homem sob o plano da lucidez e da felicidade. Neste sentido, considera-se que a modalidade especificamente humana da liberdade é uma «independência dependente», uma «iniciativa receptiva», uma ipseidade na alteridade.²⁸ Não há desta forma uma inteligibilidade própria do involuntário, já que o que se torna inteligível e importa

²⁷ Idem, pg.419: « Un dernier point nous arrêtera avant de faire jaillir la négation des divers moments de la nécessité puisse être bipolaire: négation subie et négation voulue; non-être pâti par la liberté, refus pose par la liberté. Il faut avouer que cette réciprocité de la négation n'est pas, si thèse selon laquelle la négation est unilatérale n'est pas absolument fausse: on fera remarquer avec raison que les limites de toutes sortes qu'impose la nécessité à la liberté ne sont point encore des négations tant que la conscience n'elles a pas éclairées et que, de toute manière, c'est la conscience qui est le révélateur universel de la négation (...). Mais cette utile rectification renforce plutôt notre thèse : la négation est bipolaire. Car le refus révèle précisément un autre pôle de la négation; des que la liberté naît à elle-même elle s'apparaît niant et déjà niée. Ce qui reste vrai, c'est que cet autre pôle de la négation est en rapport avec le rôle actif de la négation; le non-être que comporte toute nécessité n'est tel que parce qu'il affecte une liberté; ce caractère de non-être n'est pas pour nous surprendre, puisque nous avons soutenu nous-même dans les pages qui précèdent que la nécessité authentique est celle que nous éprouvons comme un mode du Cogito. Mais ce que nous soutenons, c'est que le Cogito n'est pas tout entier action, mais action et passion(...)»

²⁸ TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, *Ipseidade e Alteridade-Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, vol.I – pg.71.

compreender é a relação viva do voluntário e involuntário. É o querer que dá ao involuntário o seu sentido humano, tomando-o como motivo de... (decisão), órgão de... (acção) situação de ... (consentimento).

Tal como o silêncio só se compreende por referência à palavra, também a ipseidade só se torna inteligível na sua própria alteridade. Deste modo, revela-se a impossibilidade de um involuntário puro no âmbito de uma consciência que deseja, bem como uma ausência radical do querer, pois esta ausência equivaleria a um despojamento do humano.

O desejo é constituinte e primitivo, no sentido de trespassar a totalidade humana e isso implica qualificar todo o involuntário humano (motivo, órgão e situação), mas é um desejo que transcende a capacidade do entendimento e por isso não pode ser entendido à luz de uma doutrina do cogito, pois não posso pensar a sua génese, nem a sua ausência, isso seria aniquilar a essência humana. A fenomenologia ricoeuriana restitui assim uma unidade dialéctica entre estas duas instâncias, superando os limites de uma subjectividade e objectividade pura, isto é, toma o involuntário em primeira pessoa, personalizando-o. Em última análise, a unidade da pessoa encontra-se quebrada pela linguagem, já que não há outra forma de expressá-la.

O consentimento ricoeuriano distingue-se da aceitação passiva e resignada perante o decurso das coisas, pelo que esta categoria pressupõe o acto voluntário na assunção da realidade.

É deste modo que a posição de Ricoeur se destaca quer da perspectiva estóica da liberdade, quer da interpretação órfica acerca da existência: a unidade do homem consigo mesmo e com o mundo não pode ser integralmente compreendida nos limites de uma descrição do cogito, em que a fenomenologia se transcende a ela própria numa metafísica. O Cogito afirma-se, mas não é auto-criador, a reflexão atesta-se a si própria como sujeito, mas não como auto-posição ontológica, pelo que uma filosofia da subjectividade encontra-se como doutrina da conciliação.

O estoicismo representa por um lado, o desprendimento e menosprezo, o orfismo por outro, representa a perda de si-mesmo na necessidade. Mas, apesar disso, ambos indicam à sua maneira o sentido do consentimento e de uma filosofia da transcendência. Ambas as perspectivas apreendem o caminho do si como liberdade a si e a necessidade como mediação entre subjectividade e totalidade do mundo, mas sobretudo como marca

da transcendência. Toda a estratégia estóica assenta em dois pressupostos: a redução do corpo a uma inércia, onde não há nada que não seja as acções da alma. Não existem paixões da alma, nem factos do corpo, somente acções decorrentes da alma.

No estoicismo, a alma assume-se impenetrável e esta posição deve ser preservada, enquanto que o corpo mostra-se inerte como um cadáver. O consentimento estóico surge-nos como a arte do menosprezo e profundo desinteresse, pelo qual a alma se exila na sua própria esfericidade. A natureza é desta forma depreciada, enquanto a sabedoria e a esfericidade da alma repousam em si mesma pelo seu grau de evidência.

Procura-se assim preservar a impenetrabilidade do cogito, enaltecendo um hiato entre as acções da alma e a inércia do corpo e esvaecendo qualquer princípio de subjectividade ou ipseidade na indiferença da natureza.²⁹

O estoicismo não consegue compreender a corporeidade como essa “vida em mim e sem mim”³⁰. A atitude estóica exila o homem de si próprio, daquilo que tem de mais profundo e que lhe é identitário – as paixões, o involuntário, são remetidos para longe da interioridade do sujeito como forma de preservação do estado inalterável da alma. A alma no seu exílio, contempla a totalidade das coisas necessárias com respeito e admiração por essa totalidade bem como pela divindade que nela habita. Mas haverá nesta atitude estóica qualquer forma de relação entre a totalidade e a subjectividade? Ricoeur pensa que não, já que a singularidade do indivíduo faz com que este não seja uma mera parte do todo. A subjectividade proporciona ao indivíduo um lugar privilegiado que impede a sua assimilação na soma das coisas objectivadas. Apenas o cadáver no sentido estóico, ou seja, o meu corpo completamente objectivado é que me exila do mundo, e desta forma pode ser tratado como uma parte do todo.

O consentimento estóico, fundado na impassividade da alma que contempla o todo é apesar de tudo, um consentimento imperfeito. Embora o reconhecimento da divindade do todo seja um indício de descentramento do sujeito, da subjectividade enclausurada sobre si mesma, certo é, que se mantém presente um abismo entre a alma e os seres naturais que a fazem posicionar-se para dentro de si mesma, encerrando-a nos

²⁹ RICOEUR, P., VI, p. 442: « Le consentement stoïcien apparaît alors comme un art du détachement et du mépris, par lequel l'âme se retire en sa propre sphéricité, sans cesse compensé par une admiration révérencieuse pour la totalité qui englobe les choses nécessaires et pour la divinité qui habite cette totalité. Mais si c'est l'admiration du tout qui sauve du mépris le consentement, qui signifie ce détournement? Si je ne consens à mon caractère, à mon inconscient, à ma vie, qu'en adoptant tout ce monde dans lequel je suis, 1° quel rapport la totalité est-elle évaluable et admirable? »

³⁰ Idem, p.441.

seus próprios limites. “ O mundo é onde eu estou, sou e vivo desde que nasci.”³¹ O mundo constitui uma enumeração de objectos, acerca do qual eu não sei se é finito ou infinito, mas que engloba a indeterminação de minha subjectividade. O sujeito não é o todo, ele é no todo, vive essa e nessa totalidade que o abarca, mas que não o anula na sua singularidade, antes a pressupõe.

Deste modo, o objecto está para o sujeito, assim como o involuntário está para o voluntário e os motivos para a escolha, podendo afirmar-se que o todo é o horizonte de minha subjectividade.³² No entanto, o aprofundamento do estudo acerca da subjectividade invoca uma segunda revolução copernicana, que desloca o centro de referência da subjectividade para a Transcendência. É este descentramento que surge na noção estóica de totalidade, em que descobrir o todo como marca da transcendência não é mais que escolher, agir e até mesmo consentir, num acto de admiração e contemplação.

Já o orfismo, sendo o reverso da perspectiva estóica descobre-se num consentimento hiperbólico, na medida em que procura dissolver a unidade da nossa identidade no seio da eterna metamorfose das formas da vida. Segundo Ricoeur, o consentimento radical do orfismo acaba por se transformar, paradoxalmente numa recusa da própria existência. O seu objectivo é promover o desvanecimento da identidade pessoal no interior da totalidade das formas naturais, o que significa que o orfismo não confere qualquer legitimidade ao acto individual de ser, porém, constitui uma afirmação da existência. A necessidade exterior do mundo como acto puro, constitui-se como um mundo entre outros.

O mundo é o melhor dos mundos possíveis, sendo um universo entre outros. Este, sendo único para o sujeito é incomparavelmente bom, sem qualquer tipo de graduação, já que é aquele que pode existir e neste âmbito, deparamo-nos com a afirmação da existência tal como ela é, num acto puro de consentimento.

Mas será este consentimento um maravilhamento?

Não, porque o consentimento enquanto necessidade anula-se a ele mesmo como acto e união, como diz K.Jaspers, o consentimento traduz uma filosofia da existência

³¹ Idem, p.443

³² Ibidem, p.443: « Le commencement de la philosophie est une révolution copernicienne qui centre le monde des objets sur le Cogito: l'objet est pour le sujet, l'involontaire est pour le volontaire, les motifs pour le choix, les pouvoirs pour l'effort, la nécessité pour le consentement; c'est au sens de cette première révolution copernicienne que le Tout est l'horizon de ma subjectivité.»

subjectiva e da transcendência em simultâneo. O maravilhamento coloca-me num descentramento de mim mesmo perante as marcas da transcendência, e por isso, o consentimento restitui-me a minha subjectividade, devolve o eu a si mesmo, sem que o sujeito se possa anular ou prescindir desse acto de afirmação. Todavia, o consentimento órfico mostra-se incompleto se não conduzir ao seu *terminus*, isto é, à aceitação por parte do sujeito como natureza e com os seus limites, só assim ele poderá aceitar o todo, pelo que a afirmação da existência implica esta anulação.

O sentido da recusa apresenta um desafio, o desafio da incompletude, do erro da falibilidade humana e esta apenas encontra repouso na transcendência. Desta forma, consentir é dizer sim à necessidade, afirmá-la para que o sujeito possa viver de acordo com a sua natureza, mas mais uma vez, não de acordo com a sua subjectividade. O consentimento deve implicar um assumir do carácter, do inconsciente, da vida e do seu ser, mas também do não –ser (a ipseidade implica uma alteridade).

O não ser faz parte de mim enquanto possibilidade e acto criativo, sendo que a transmutação presente na assunção do carácter, do inconsciente e da vida não constitui uma alienação, pelo contrário pressupõe um movimento interior.³³

Consentir é afirmar a necessidade na existência, é assumir os nossos poderes, mas sobretudo os nossos limites, já que recusá-los traduz uma recusa do seu fundamento e do seu involuntário absoluto, e uma vez que este reforça os nossos motivos, ao recusá-lo o sujeito estaria a recusar também os seus poderes, anulando-se a si próprio como acto criativo. É por esta razão que o não como afirmação nunca pode ser total. Mais do que uma afirmação da existência, o orfismo corresponde à recusa deste acto criativo e individual de ser-se no decurso do mundo.

O consentimento autêntico implica precisamente o inverso, ele pressupõe perante a totalidade das formas, a assunção de si mesmo por parte do sujeito, mas também do mundo. E conduz à interiorização progressiva e dinâmica do involuntário absoluto do inconsciente, do carácter e da vida.

³³ Idem, p.450 : « Pour moi, assumer mon caractère, mon inconscient et ma vie, avec leur être et leur non-être, c'est les transformer en moi-même. La transformation n'est pas une aliénation mais une intériorisation. Non plus: « Deviens toutes choses », mais: « Deviens ce que tu es. » (...) Oui à mon caractère, dont je puis changer l'étroitesse en profondeur, acceptant de compenser par l'amitié son invincible partialité. Oui à l'inconscient, qui demeure la possibilité indéfinie de motiver ma liberté. Oui à ma vie, que je n'ai point choisie, mais qui est la condition de tout choix possible. »

Sendo o inconsciente essa matéria indefinida que confere a todo o pensamento uma obscuridade impenetrável, ele transporta consigo o sentimento negativo de uma espontaneidade suspeita e que Ricoeur designa por ‘tristeza do informe’.³⁴

Na realidade, o inconsciente é o obscuro e a espontaneidade informe, que nos conduz à escuridão, enquanto a liberdade torna-se a luz, a claridade que nos guia nas nossas acções.

Mas não será o informe que sustenta a determinação das nossas acções, não constituirá o não-ser a possibilidade activa e criativa de ser-se? É o sentimento que revela a vida e neste sentido, o sentimento do negativo atinge o seu ponto culminante: por um lado, a razão e por outro, o sentimento da liberdade. O inconsciente subjectivo constitui um poder espontâneo de tendências não reconhecidas, trata-se da espontaneidade inactiva do sujeito no movimento de sua afirmação. É por esta razão que negação e afirmação não podem constituir-se separadamente, uma é por relação à outra. A própria vida congrega tudo o que o sujeito não escolhe, não tem poder de decisão e não pode mudar. Mesmo a nível biológico, a divisibilidade das células constituem uma ameaça, e estas sustentam-se pela sua coexistência com outras células, a vida orgânica sustenta-se assim pelo seu conjunto. De forma que, a vida traduz-se na própria indivisibilidade do próprio ser por um processo de unificação.³⁵ É certo que a negatividade revelada pelo sentimento, invoca-me enquanto um ser que padece, o sofrimento dá-se ele mesmo como negatividade, no entanto considero que não nos torna menos ser ou um ser diminuído, pelo contrário, o sofrimento é das formas mais vivas da consciência de si, ela é a forma viva que a consciência tem de si, uma vez que sendo afectada e sofrida, a consciência concentra-se e conhece-se ‘negativizada’.

³⁴ Idem, p. 421 : «Il est assurément plus aisé de faire jaillir le sentiment du négatif à partir d’une réflexion sur l’inconscient; si l’inconscient n’est pas un autre moi réel qui me donne (ou me vole) mes pensées, mais cette matière indéfinie qui confère à toute pensée que je forme une impénétrable obscurité et une spontanéité suspecte, nous pourrions nommer tristesse de l’informe (du «mauvais infini», comme dirait Hegel) ce deuxième moment de la négation qui adhère à la liberté .»

³⁵ Idem, p. 422 e 423 : « (...) La vie le veut ainsi: c’est le sentiment qui la révèle. Seul el poésie peut par la magie du verbe purifier le lamento du corps et guider la réflexion sur la contingence du vivant. C’est ici que la tristesse du négatif atteint son point culminant. La vie résume tout ce que je n’ai pas choisi et tout ce que je ne peux changer. A la Racine et au cœur de la liberté, elle est la pure position de fait. Tout cela que nous avons essayé de penser comme un moment du Cogito doit exprimer maintenant son non-être. (...) Certes la vie est indivisibilité même du vivant, mais elle a pour envers l’espace même qu’elle unifie.»

O sentimento revela assim a falibilidade humana, enquanto falta de ser, a ameaça presente na extensão, na corporeidade.³⁶ Deste modo, considera-se que é ainda a afectividade que se torna reveladora do ser humano, não constituindo a sua escuridão. Escuridão seria negar a matéria informe que nos constitui enquanto seres humanos. O cogito deve, por isso, ser entendido como um modo de existência subjectiva e não somente como forma da sensibilidade ou estrutura das coisas objectivas. Por tudo o que foi analisado, considera-se que a liberdade deve ser assumida também no plano da negatividade. Ela constitui-se na osmose da razão e sentimento.

Uma análise da temporalidade, mostra-os também como essa negatividade pode ser uma ameaça quando considerada separada e exaltada perante a afirmação da vida. A experiência confusa do envelhecimento denuncia a nossa impotência sobre a natureza. O envelhecimento constitui o inverso do crescimento, mas não o contradiz, antes é a sombra que o acompanha, já que crescer é envelhecer. A nascença implica precisamente essa tristeza da duração, tristeza da contingência humana. O envelhecimento demonstra a concretude com que o sujeito se submete àquilo que não pode mudar, revelando a sua incapacidade para tal, resta-lhe o consentimento. Na necessidade submetida, o homem afirma-se e revela a sua condição. Liberdade e duração afirmam desta forma a negatividade humana. O futuro enquanto infinitude traduz a necessidade de um delineamento do projecto, enquanto a finitude revela a positividade da afirmação da existência. Isto porque ao afirmar o meu carácter, afirmo ter qualquer coisa determinada, e não o nada. A minha existência subjectiva posiciona-me sob uma perspectiva finita e parcial sobre o mundo e sobre valores.

Eu estou condenada a sofrer essa excepção, na medida em que, eu sou qualquer coisa que transporta consigo um esforço por uma existência que se mostra parcial e simultaneamente com uma originalidade primordial que me distingue de todos os outros. Cada ser é único em si mesmo na ‘tristeza’ da sua contingência, do seu carácter, inconsciente e vivência. O homem sofre uma existência condenada à escolha e à parcialidade que consagra e agrava a sua parcialidade bem como as possibilidades da total comunicação da experiência humana.

³⁶ Idem, p.423 :« Or dans la douleur je pâtis comme ayant de l’extension; la douleur révèle le défaut d’être et la menace incluse dans l’extension. C’est sa contribution à une méditation sur l’union de l’âme et du corps. Souffrir et subir sont synonymes.»

O tempo revela a nossa duração, a temporalidade que nós somos, o fluxo do presente sempre presente, já que o passado é aquilo que não pode ser mudado. Está feito e não pode ser feito de novo e o futuro, o que não pode ser antecipado nem retardado. É neste âmbito que a minha temporalidade abarca uma negatividade.

Há uma distensão entre duração e permanência que nos revela que a mudança torna-nos outros na permanência de nós mesmos.³⁷ Ou seja, há um princípio de constância na própria mudança, pelo que esta dialéctica do mesmo que eu quero ser e do outro em que me torno revela o abismo do ser e não-ser e a complexidade da negação na afirmatividade presente na liberdade humana.

O tempo é sempre uma pluralidade de partes com vista a serem distintas, mas que correlativamente se unem na continuidade da vida. A dispersão presente no tempo é profundamente motivada pela condição humana e consagra-se na ilusão da intemporalidade.

A contingência revela a sua tristeza no facto da nascença ser uma nascença para a morte, é essa a nascença que me fala o meu nascimento: a de um ser para a morte.

Mas compreender o consentimento implica não ser exclusivamente livre para a morte. A ideia de morte difere de todas as outras ideias. Isto porque a morte não está implicada no cogito, mesmo que de modo obscuro. Eu tenho uma experiência da vida, da sua organização e do padecimento que essa experiência comporta, confusa pelos seus diferentes modos de ser na permanência. Mas que a ideia de morte é radicalmente estranha à percepção de si é fácil de compreender. A morte não é um limite como a nascença, a qual é acabada, findada.³⁸ A morte torna-se o absolutamente outro, da qual não há nenhum modo de antecipação. Epicuro dizia acerca da morte que quando eu estou, ela ainda não está, quando ela está, eu deixo de estar. Não há nenhuma experiência interior do cogito que me revele a morte, os meus limites são ainda uma

³⁷ Idem, p. 425e 426 :« (...) le temps c'est non seulement l'évènement qui nous arrive, mais la durée que nous sommes; or ce flux même du présent toujours présent est invincible et comporte son indice négative; c'est même ici que le temps, en dépit de la distinction si rigoureusement instituée par Bergson entre la durée et l'entendue, se montre un divers analogue à l'espace. Le temps est vécu comme un principe d'aliénation et de dispersion; c'est contre le temps et au rebours de sa pente naturelle que nous créons nos fidélités, (...) le changement me fait sans cesse autre que moi-même; cette dialectique du même que je veux être et de l'autre que je deviens se joue quotidiennement en chacun.»

³⁸ Idem, p.429

qualificação determinada. E a morte revela ser uma matéria absolutamente informe, exaltação máxima dos meus limites, bem como dos meus poderes.³⁹

A morte mostra-se assim absoluta negação enquanto necessidade de morrer, sendo a sociedade que lhe introduz uma significação individual pelo próprio valor do indivíduo. A morte constitui o fim do indivíduo, enquanto ser vivo que vive um outro na continuidade da vida: a imortalidade virtual que falta ao indivíduo. Por outro lado, o cadáver congrega em si uma profunda contradição: ele é e não é ao mesmo tempo, comporta o ser e não-ser simultaneamente, na medida em que nem é vivente nem é coisa. Ele está, mas não está.

A morte é o silêncio que se instala na vida, ilustra a ausência no seu estado mais puro, mas também mais cruel que se testemunha na presença do cadáver revelando a máxima exaltação do ser perante o totalmente outro, no qual o ser deixa de ser visto. A morte não acolhe a subjectividade. A neantização que me acompanha em cada acto exprime a minha contingência, o meu nada que há-de vir e que só a morte rompe no seu estado absoluto, para a qual não há resposta. Com a morte o indivíduo deixa de ser, a infinitude do acto de morrer revela a profunda negatividade da condição humana que apenas pode ser superada pelo acto de consentir.

É por isso que o consentimento é o indicador da nossa condição finita e positiva constituindo-se na afirmação da existência pelo esforço de uma liberdade criativa que congrega razão e sentimento. Livre de uma domesticação racional e volitiva, o homem busca o seu fundamento sem medo do que se mostra obscuro pela matéria informe e inacessível ao cogito, afirmando-se pelo carácter, pelo inconsciente e pela vida.

³⁹ Idem, p.430

Capítulo II

DA INFINITUDE E FINITUDE DO DESEJO

1. O enraizamento ontológico do desejo - a afirmação originária do Ser

Até este momento do estudo, o desejo aparece-nos como o sentimento de uma falta, de uma lacuna, que surge de uma ausência e denuncia um vazio interior, uma incompletude. Não se trata, porém, do mero registo de um espaço em branco, o desejo tem uma estrutura essencialmente dinâmica e a carência que ele põe a nu é uma exigência activa de satisfação e preenchimento. Enquanto ser de desejo tenho o meu olhar voltado para fora de mim, lançado para o exterior, na procura desse outro que me completa. O desejo, pela sua estrutura intencional, aponta desde logo para um objecto fora de mim. A busca do objecto do meu desejo abre-me ao mundo porque me revela carente de outro; é através do desejo que o outro se manifesta como ausência infinita em mim, que me conduz para uma permanente busca de preenchimento. O desejo a nível fenomenológico mostra a complementaridade eu-outro: o outro aparece no meu campo de visão pela minha carência, mas por outro lado, revela uma outra face de mim. Esta infinitude enquanto ausência presente denuncia um estado do meu *eu*, sendo esta a especificidade da intencionalidade do desejo – enviando-me para o outro, o desejo revela-me e reenvia-me para mim.

A análise da estrutura intencional do desejo encaminha-nos para a obra *L'homme faillible*, considerando-o o texto central neste segundo capítulo da investigação. Neste faz-se uma abordagem da finitude do desejo, centrando-me no tema da afectividade humana e sua fragilidade.

O desafio lançado por Ricoeur em *Le volontaire et l involontaire* consistia em mostrar que esta dualidade deve ser superada em ordem a uma compreensão mais verdadeira da realidade humana. Para isso, é preciso encontrar o corpo na consciência e compreendê-lo como sujeito encarnado.

Este traço de infinitude é alimentado pelo fascínio sempre renovado com que a imaginação envolve os objectos de desejo; esta sede pelo indefinido, característica do desejo é tematizada como um querer resultante da operação de sedução da imaginação.

É interessante confrontar esta posição com a que vai ser desenvolvida em *L'homme faillible*. Nesta obra a imaginação continua a ter um papel importante na temática do desejo, mas é pela génese mútua do sentimento e da razão que o desejo se hierarquiza e recebe uma dimensão infinita. A infinitude do desejo advém da relação com o espiritual e não da capacidade de sedução da imaginação, que não deixa que o desejo repouse em nenhum objecto dado. A colaboração com a razão acentua o carácter misto da afectividade humana (o biológico e o espiritual). Ainda nesta linha de aproximação com o plano da consciência, há uma outra ideia que foi referida e que me parece fecunda, devendo por isso ser sublinhada: no desejo está presente uma avaliação do que me rodeia. Isto significa que, ainda que não formule juízos de valor explícitos, a afectividade é uma forma de linguagem – ela fala do mundo, adjectivando-o. Mas ao mesmo tempo que fala do mundo fala também do sujeito, numa unidade que se torna paradoxal para a esfera cognitiva. A afectividade é um discurso indirecto distinto da objectividade de representação.

Na presente obra, Ricoeur continua o estudo da problemática da vontade, retirando os parênteses que havia colocado na obra anterior: a questão do mal – o mal não pode ser trabalhado filosoficamente porque se trata do irracional, do injustificável por excelência, mas pode apurar-se o que o possibilita. Essa é a tarefa de *L'homme faillible*: encontrar “(...) a fraqueza constitucional que fez com que o mal seja possível”⁴⁰. Esta obra pretende ser, não uma explicação do que é o mal ou da razão da sua existência, mas uma descrição empírica do lugar onde ele aparece. Talvez o ser humano não seja a origem do mal, mas é nele e por ele que o mal aparece no mundo e pode ser visto. O conceito de falibilidade pretende dar conta desse lugar por onde o mal consegue romper, porém, a elaboração desse conceito foi ensejo para uma investigação muito mais ampla das estruturas da realidade humana. Estamos diante de uma obra de antropologia filosófica onde “ (...) a dualidade do voluntário e do involuntário é retomada numa dialéctica mais vasta, dominada pelas ideias de desproporção, polaridade, finito-infinito e mediação.

⁴⁰RICOEUR, P., «Finitude et Culpabilité», in *HF*, Paris, Aubier, (1960, 1ª ed.), 1988, p.11.

É na estrutura de mediação entre pólo finito e pólo infinito que se procura a fraqueza específica do homem e sua falibilidade essencial.”⁴¹

A análise das estruturas fundamentais do homem – cognitiva, prática e afectiva – descobre-o como um ser misto, trespassado por uma dualidade fundamental que procura continuamente sintetizar. O esquema dualista voluntário/involuntário é transposto, nesta obra, para um esquema dialéctico triádico que salienta o valor da mediação do conflito originário que define o homem antropológicamente. O *pathos* da experiência humana é abordado sucessivamente nas esferas do conhecimento, do agir e do sentir e é neste último plano, o da síntese afectiva que se descobre a raiz da desproporção existencial.

A aproximação progressiva do núcleo do conflito mostra que ele não se reduz à finitude que limita a afirmação originária, mas que, a par dela, há uma exigência de infinitude que é também constitutiva do homem. O ser humano é, estruturalmente, uma tensão viva entre uma busca de infinito e uma finitude limitadora que o incorpora.

De acordo, com a temática do presente trabalho vou situar-me na afectividade humana como referi, nomeadamente nesta estrutura intencional que a atravessa e na mediação que é encontrada.

A tematização da estrutura intencional do desejo que aqui é proposta retoma, nos seus traços gerais o estudo de *Le volontaire et l'involontaire*, e integra-o numa problemática antropológica mais ampla, movida pela dialéctica finito-infinito. Primeiramente, antes de qualquer afirmação de finitude ou de fechamento, o desejo é abertura ao mundo. O corpo desejante tende para fora de si, para o outro que, enquanto suporte de qualidades, me atrai ou repele. Pelo corpo o mundo é o correlato da minha experiência, existência; ele é o meio através do qual os objectos me aparecem com estas tonalidades; não é uma figura fechada em si, finita, mas uma estrutura de mediação prática. Ele é o lugar das trocas entre o sujeito e o mundo.

Posto isto, é necessário distinguir a intencionalidade afectiva da intencionalidade da percepção. A *visée* intencional do acto de conhecer é objectivante e neutra, ao contrário da intencionalidade afectiva, que não é neutra, esta última aponta para algo fora do sujeito; ela é abertura ao mundo e nesse mesmo acto é reveladora de um estado do sujeito. A intencionalidade afectiva é deste modo receptividade, enquanto capacidade de ser afectado por..., é sentir-se incompleto e procurar preenchimento.

⁴¹Idem, p.12

Em *Le sentiment*, um artigo de 1959, Ricoeur afirma que a intencionalidade do afecto é revestida de um carácter paradoxal: o correlato da *visée* afectiva surge enquanto capaz de afectar o sujeito, isto é, as tonalidades afectivas que descubro no mundo, para o qual o desejo me volta, são, de facto, reveladoras do meu ‘ser afectável’, desvendam um modo próprio de ser.⁴² A vida afectiva constitui uma forma de descoberta de mim mesmo enquanto expressão de minha pertença ao todo, pertença ao mundo, que por vezes é dissimulada ou esquecida pelas esferas objectivantes do acto de conhecer.⁴³

Como vimos, a intencionalidade presente no sentimento é peculiar, comportando dois aspectos: por um lado, a intenção dirigida para o objecto e, por outro, a afecção sofrida pelo sujeito. Este mostra-nos que o corpo desejante, apesar de ser um mediador prático, não é um mediador puro, e é neste pressuposto que vamos encontrar o contraponto da abertura inicial: o fechamento afectivo.

Todo o sentir é um “sentir-me”; se o corpo é inicialmente abertura ao mundo, se não está imediatamente voltado para si, ele está no entanto sempre presente a si e descobre-se no objecto como uma densidade que não pode ser anulada. O corpo que percebe, que sente, que deseja, o corpo vivido, percebe-se agora a si mesmo como espessura própria, como uma singularidade que é indizível, incomunicável, insubstituível. Neste sentido, o corpo é também presença imediata a si, e ainda que essa imediatez seja segunda na ordem da percepção, ela é primeira na ordem da existência (na medida em que o corpo está sempre presente a si). Isto não retira ao corpo o seu carácter de mediador prático nem invalida a sua abertura inicial, mas deixa entrever um limite nessa abertura.

E é nesta diferença específica constituinte, que se encontra o fechamento afectivo. Assim, o que é agora avançado em *L’homme faillible* é a afirmação de que essa coincidência paradoxal da intenção e da afecção na mesma *visée* afectiva é a própria especificidade do corpo desejante como abertura ao mundo: uma abertura finita, mas específica. O fechamento afectivo não consiste apenas em ser-se um “aqui” de onde se sente, mas em ser-se, antes de mais, um sentir-se. O corpo descobre-se como

⁴² “(...) o sentimento (...) é sem dúvida nenhuma intencional; ele é um sentir qualquer coisa (...) mas trata-se de uma intencionalidade bem estranha: ela visa as qualidades sentidas nas coisas ou nas pessoas, mas ao mesmo tempo ela revela a maneira como o eu está intimamente afectado, no mesmo vivido.” em *Le Sentiment*, p.252.

⁴³ Idem, p.254.

presença que imediatamente se procura preservar, é o acto de ser, de existir, o querer ser, o querer viver que se impõe para que não seja anulado. E este acto indizível de preservação de sua existência é a fonte daquilo que se pode chamar de um fechamento afectivo.

Com efeito, a intencionalidade afectiva reúne num mesmo vivido abertura e fechamento, intenção e afecção, visée de outro e percepção de si. Trata-se de um paradoxo para o entendimento, que separa, distingue e conceptualiza, o que remete a afectividade para um plano originário. E tal como se verifica em *Le sentiment*, Ricoeur afirma que a função do sentimento é a de re-ligar, o que supõe a separação de algo que estava primitivamente unido, o rompimento com a unidade do todo.

A tarefa que se coloca à afectividade situa-se numa dimensão ontológica, como restauração de um sentido primeiro e perdido, que é a própria pertença ao Ser.

Posto isto, procuro sublinhar a relação que o desejo mantém com o plano representativo, já que se trata de um ponto central para a compreensão da estrutura da afectividade. O plano afectivo é outro que o representativo, mas não é o seu oposto, isto é, não é separado da consciência, não é o irracional puro. O sentimento vai mais além da intencionalidade presente no desejo, embora tenha a sua origem nela. Ele manifesta uma afecção sobre o sujeito, isto é, o sentimento manifesta a minha afectividade ao mesmo tempo que visa as qualidades sentidas sobre o mundo, e neste âmbito traduz uma experiência individual.

O sentimento é o lugar de todas as máscaras, revelador da intencionalidade humana, mesmo que dissimulada, uma vez que projecta correlatos afectivos e qualidades sentidas. Estas não são “objectos” face ao objecto, mas expressão intencional da relação de um ser humano com o mundo, como se o sentimento fosse revelador da humanidade do homem. É por esta razão, que o desejo impele o ser humano ao mundo, sendo abertura ao outro e neste sentido “religa-o” ao todo, enquanto o sentimento é expressão desse *inesse* (ser no mundo) revelando a alma do sujeito; o consentimento trata-se da subjectividade do carácter intencional do desejo, do modo como o ser humano se dirige e é afectado pelo mundo.

A relação do sentimento com a razão é fundamental para arrancar o fechamento afectivo do amor-próprio e do desejo de si que, se persistir, pode conduzir a formas de egoísmo.

Por outro lado, esta relação é também ‘benéfica’ para a razão, na medida em que a mantém próxima do seu sentido original. Em *L’homme faillible* a relação entre estes dois planos, afectivo e racional é trabalhada a partir da ideia de génese recíproca entre sentimento e razão, a qual é analisada no tópico seguinte do presente estudo.

A análise da reciprocidade entre estes dois planos constitui, a meu ver, um ponto central para a compreensão da problemática do desejo no pensamento de Ricoeur; ela exige também algumas teses que são desenvolvidas em *De L’interpretation. Essai sur Freud* e que serão ainda trabalhadas num capítulo seguinte, sendo esta a fase em que me encontro quanto à investigação.

2. A génese recíproca do Sentimento e da Razão

Ainda que a função do desejo e de toda a vida afectiva seja o inverso da função objectivante da razão, existe entre ambos uma relação de reciprocidade. Ricoeur designa-a por génese recíproca entre sentimento e razão: só um ser de razão é um ser de sentimento, pois é a razão que ilumina o sentimento e o esclarece; mas por seu turno, é o sentimento que mostra à razão a sua pertença ao Ser.⁴⁴ A tematização desta ideia terá como suporte dois textos essenciais: *L’homme faillible* e o já referido artigo *Le sentiment*, de modo que neste ponto irão ser retomadas algumas ideias anteriormente analisadas, no que diz respeito à afectividade como forma de união entre sujeito e objecto, em que o sentimento expressa o sujeito como sujeito afectivo e por outro lado, salientar que essa intencionalidade afectiva não é neutra.

Repitamo-lo: a intencionalidade afectiva apresenta uma estrutura e uma função que diferem da intencionalidade cognitiva, razão pela qual institui diferentes relações entre sujeito e objecto. O conhecimento tem uma função de objectivação que não envolve a interioridade do sujeito, que não o afecta naquilo que ele é; o pólo-sujeito é, na relação de conhecimento, o ponto neutro da abertura ao mundo, capaz, sem dúvida, de o receber, mas essa recepção e objectivação são exteriores àquilo que o sujeito é.

⁴⁴ Idem, p.251: “ (...) uma génese na qual o poder de conhecer, hierarquizando-se, engendra verdadeiramente os graus correspondentes do sentimento, mas em retorno é também o sentimento que engendra verdadeiramente a própria intenção da razão”.

A pretensão à objectividade que domina a intenção de conhecimento tem como contrapartida a exterioridade do eu que conhece. O juízo objectivo deve despir-se dos elementos subjectivos e particulares.

Em sentido contrário, a intencionalidade afectiva promove a união entre sujeito e objecto: o sentimento exhibe um estado de sujeito. Enquanto sujeito afectivo, o eu é o pólo de referência, não neutro da relação afectiva e por isso descobre-se como carência, como capacidade de ser afectado, como receptividade. O sentimento de incompletude, a abertura a outro e a própria necessidade de outro são sinais de uma pertença ao mundo mais profunda do que qualquer outra ligação.

Tal é o sentido do enraizamento ontológico do desejo: re-ligar o sujeito ao todo numa unidade que se rompeu. A vida afectiva, reconstrói, assim, uma cumplicidade originária com as coisas que se perde no acto de objectivação. Mas apesar da função de sentimento ser inversa à função cognitiva, estas duas funções não se opõem, pelo contrário, complementam-se. De facto, o sentimento interioriza a realidade que objectivamos, compensando a distância entre o sujeito e objecto com a consciência de uma pertença ao todo.

Por outro lado, para que intencionalidade afectiva seja realmente a *visée* de qualquer coisa é necessária a representação dos objectos já conhecidos. Ainda que o sentimento me revele uma unidade originária, é a relação de conhecimento que é primeira para mim (ainda que seja segunda em si). Eu começo por perceber-me numa relação de dualidade com o mundo e é no interior dessa relação que descubro a unidade primeira.⁴⁵

O sentimento restabelece uma relação primeira do homem com a totalidade do real; ao fazê-lo diminui a distância criada pela função de objectivação da razão e relembra a nossa pertença ao Ser, na modalidade que nos é própria: pensar o ser. A afectividade descobre, assim, a união originária entre pensar e existir e orienta a reflexão para o domínio da ontologia.

Deste modo, compreende-se que Ricoeur afirme que uma psicologia dos sentimentos vitais e espirituais não seja suficiente para dar conta da problemática da afectividade. Em virtude dos seus pressupostos e métodos, ela não consegue, sem a ajuda da reflexão filosófica, nomeadamente de uma filosofia da razão, perceber a

⁴⁵ Idem, p. 100.

destinação ontológica do desejo humano. O que aqui está em causa não é a validade operacional do método utilizado, mas sim o carácter redutor das suas explicações que reproduzem no domínio cultural o que se passa no domínio vital. A realidade humana vai muito mais além dessa perspectiva limitada e, por assim dizer, mecânica que apenas reflecte uma parte da sua personalidade biológica. A psicologia do sentimento não dá conta do sentido da afectividade humana nem da amplitude do desejo porque fica presa ao seu lado finito. Por isso, necessita do complemento de uma filosofia da razão; com efeito é a razão que, na sua exigência de totalidade, descobre o lado infinito do desejo e mostra toda a amplitude da vida afectiva. É na génese mútua do sentimento e da razão que se origina a abertura afectiva e é ela que possibilita uma verdadeira “ascese do desejo”.⁴⁶

A análise vertical do sentimento destaca dois grandes pólos que orientam o desejo humano: o pólo finito, que é a dilecção de si, e que podemos chamar com Ricoeur, o amor-próprio, responsável pelo fechamento afectivo, e o pólo infinito, revelado pela génese mútua do sentimento e da razão.

A razão, como exigência de totalidade, mostra que o homem não é apenas desejo de si, mas que é também desejo de felicidade, e isso implica uma ultrapassagem de finitude do amor-próprio em direcção à capacidade de amar o outro. É aqui que surge a verdadeira dimensão da afectividade e do desejo humano.

A compreensão da afectividade humana prende-se com uma reflexão ontológica. Vimos que a intencionalidade do sentimento descobre um sujeito afectado, carenciado, ávido de outro; que o desejo é o movimento ou impulso originado por uma tensão interior em virtude da falta sentida e que tem uma orientação específica: a união com aquilo de que sente falta.

Concluimos que esta união é a restauração de uma unidade originária, anterior a qualquer outra ligação e que o sentimento tem uma destinação ontológica. Neste momento, a ideia de uma génese mútua do sentimento e da razão habilita-nos a acrescentar mais alguns elementos. Sabemos agora que o desejo não necessita apenas de uma ‘luz’ da razão para iluminar o seu movimento intencional com a representação do objecto, porém necessita contudo de uma discriminação e hierarquização dos objectos, para que o domínio da afectividade se possa revelar em toda a sua amplitude.

⁴⁶ Idem, p. 115 a 117.

E é só nesta abertura que pode surgir aquilo a que Ricoeur chama o ‘sentimento ontológico’, que consiste no sentimento de pertença ao Ser, sentimento que nasce sobre os objectos mais elevados que a razão procura. A razão busca a totalidade, o incondicionado e é sobre esses objectos que eu sinto a especificidade da pertença humana ao Ser; mas isso só é possível porque o sentimento interioriza a razão, quer dizer, faz-me sentir que é enquanto ser de razão que a existência humana mantém uma cumplicidade com o Ser.⁴⁷

O pólo infinito do desejo é, deste modo, despertado pelas buscas superiores da razão humana; o sentimento ontológico resulta da interiorização de objectos que a razão pensa ao procurar sínteses máximas para o conhecimento ou que persegue como objecto último da vontade. O homem sente essa busca da razão como a sua modalidade própria de pertença ao Ser, como uma antecipação transcendente da finitude que me dá a consciência de um *inesse* originário.⁴⁸

Esse sentimento fundamental de pertença ao Ser, que revela a infinitude do desejo humano, pode especificar-se em vários sentimentos, que são a sua esquematização: são os sentimentos espirituais que atestam a nossa pertença às ideias, porque mostram que o pensamento é a nossa modalidade de existir e estreitam os laços entre pensar e ser. Por esta razão, estes sentimentos opõem-se directamente aos sentimentos vitais, indicando assim que a consciência de um *inesse* originário deve ser alcançado num plano supra pessoal. É neste contexto que surgem sentimentos pelos outros que se sobrepõem ao amor-próprio: a amizade, o acolhimento do outro, o sacrifício por alguém, a lealdade, são exemplos que atestam a ultrapassagem da finitude afectiva.

O mesmo pode ser dito em relação às ideias: também a dedicação às ideias pode envolver sacrifícios ou mesmo desvantagens em termos pessoais. Os sentimentos espirituais constituem o pólo infinito da vida afectiva, e elevam em dignidade o desejo humano, porque não são susceptíveis de uma satisfação finita, mas tendem sempre para esferas superiores.

⁴⁷ Idem, p.119: “O sentimento não é verdadeiramente sentimento senão nessa consciência de estar já em..., senão por esse *inesse* originário. O sentimento é mais do que a identidade da existência e da razão na pessoa, é a própria pertença da existência ao Ser, de que a razão é o pensamento.”

⁴⁸ RICOEUR, *Le sentiment*, p. 260.

A sua infinitude é evidenciada pela incapacidade de qualquer cultura, economia ou política darem conta dessa exigência de totalidade, desse desejo de incondicionado que constitui a pessoa humana.⁴⁹

O carácter infinito do sentimento ontológico é mais uma promessa do que uma posse de ser; os sentimentos espirituais exprimem uma ‘tendência para...’, uma exigência de totalidade e de felicidade, mas a infinitude desta busca compromete a sua posse.

Apesar de ser desencadeado a partir de objectos pensados e procurados pela razão, o sentimento ontológico, em todas as suas especificações, apresenta a característica de não ter uma forma específica. De facto, os objectos da razão são pensados, mas não conhecidos pela impossibilidade de objectivação e por isso, a sua representação não apresenta os contornos definidos de um objecto de conhecimento. Todos os sentimentos são susceptíveis de tomar forma quando aplicados à representação de um objecto exibida pelas estruturas cognitivas, mas, quando se trata do sentimento ontológico, referimo-nos a um sentimento fundamental que designa a abertura do homem ao Ser, e o ser está para lá das essências, para lá daquilo que pode ser dito e objectivado.

Por isso, como afirma Ricoeur, não é de estranhar que estejamos diante de um sentimento “informe”; com efeito trata-se do que nos abre caminho para o infinito.⁵⁰

Concluir-se-á então que a amplitude do sentimento revela que o plano afectivo, à semelhança do que se passa nos planos cognitivo e prático, é habitado por duas tendências opostas. Com efeito, sendo um ser de desejo, o homem é um misto, um ser intermediário, não no sentido em que se encontra entre dois domínios diferentes, mas enquanto coexistem no seu interior duas intenções opostas.⁵¹

O ser humano vive uma tensão interior que procura remediar criando ligações e estabelecendo sínteses; é isso que significa quando se diz que ele é um ser intermediário. Ele é capaz de criar ligações, de descobrir laços, de repor a unidade. No plano teórico, a síntese objectiva do conhecimento é uma unidade (entre sensível e inteligível) operada no objecto; no plano do agir, a síntese prática é uma unidade (entre

⁴⁹ RICOEUR, P., *HF*, p. 119.

⁵⁰ *Idem*, p. 122

⁵¹ A análise destes dois planos é feita, respectivamente, nos capítulos II e III de *HF*.

sensível e inteligível) operada na pessoa, a partir da ideia de humanidade⁵²; a síntese afectiva que supõe a constituição do objecto e da pessoa, é a unidade entre o sujeito e o mundo, entre o homem e o ser, de onde lhe advém a sua destinação ontológica. A afectividade interioriza a dualidade fundamental que constitui o homem e vive-a sob a forma tensional, que adquire expressão na oposição entre desejo vital e desejo espiritual. A síntese afectiva procura a mediação entre os dois termos com vista a encontrar, na mais profunda interioridade, uma unidade primitiva que restabeleça a relação originária com o ser. Ricoeur pensa-a a partir da análise tripartida da alma feita por Platão na «República»; o *Thumos*, que luta tanto do lado dos sentidos como do lado da razão, é o ‘lugar’ intermédio onde se opera a síntese.

A existência humana é assolada por uma dualidade fundamental: o *bios* e o *logos*. O ser humano é um mediador que procura conciliar, nos diferentes planos da sua vida (cognitivo, prático e afectivo) as duas tendências que habitam em si, no entanto, a sua conjugação é uma “arte escondida nas profundezas do humano” e que Ricoeur apresenta sob a ideia de *Thumos*: “é nessa região intermédia que se constitui um si, diferente dos seres naturais e de outro [si].

O viver e o pensar (...) encontram-se tanto para cá como para lá do si; é somente como *Thumos* que o desejo reveste o carácter da diferença e da subjectividade que faz dele um si; inversamente, o si ultrapassa-se nos sentimentos de pertença a uma comunidade ou a uma ideia. Nesse sentido, o si, é ele mesmo um «entre dois», uma transição.”⁵³

O *Thumos humano* – o coração, é o lugar de mediação das duas forças fundamentais que compõem a realidade humana. Apesar disso, a unidade que daí resulta é uma unidade quebrada, um acordo entre dois planos que não coincidem, uma síntese fragilizada pela ameaça da sua dissolução. Por isso, o *Thumos* é o ponto onde está enraizado uma espécie de conflito humano; não é do domínio do sensível, nem do inteligível, mas tanto luta do lado de um como de outro; é o misto por excelência.

O *Thumos* é o lugar originário onde se começa a desenhar a humanidade do Homem – o ser humano é essa fragilidade, essa unidade quebrada, é uma busca contínua de si pela resolução da sua contradição interna.

⁵² Idem, p.87.

⁵³ Ricoeur, P., *HF*, p. 123.

O *Thumos* como síntese reflectida em si e tornada por si (e não exteriorizada no objecto), é o domínio constitutivo da subjectividade. O coração subjectiviza o desejo, torna-o próprio, distinto de outro, mas também distinto do apetite vital; é no coração que o desejo se constitui como desejo humano. A afectividade é não só a raiz do ‘si’ do homem, mas também a raiz da alteridade e da intersubjectividade. É neste sentido que Ricoeur faz uma crítica aos antigos tratados ou teorias das paixões (nomeadamente a teoria tomista e cartesiana) por colocarem o desejo na origem do erro e do pecado, conduzindo a uma visão redutora do plano afectivo.

O erro desta concepção tradicional assenta no facto de não conseguir superar a dualidade “desejo sensível/ desejo espiritual”, isto é, ela não toma em consideração o terceiro termo – o *Thumos* que constitui a verdadeira dimensão da afectividade na articulação do *bios* e do *logos*. É por isso que, tradicionalmente, o desejo aparece encerrado na figura cíclica e finita do apetite sensível e a afectividade permanece prisioneira da sua raiz animal.⁵⁴ O coração é a verdadeira dimensão da afectividade humana e são as suas paixões que estão na génese da subjectividade e da relação entre os homens. As paixões autenticamente humanas nascem nessa região do «entre dois» e, por isso, tanto sofrem a atração do vital, e são atravessadas pela inquietude que lhe é própria, como são também apetite de totalidade.

Neste sentido, Ricoeur vê um avanço na antropologia kantiana. Kant faz uma abordagem das paixões humanas em situações típicas de um meio cultural e histórico; a sua especificidade reside no facto de apresentar as figuras da afectividade no seu estado decaído, prevertido. Ricoeur procura escapar a esta dificuldade tentando compreender essas paixões no seu estado original e inocente. Se numa antropologia pragmática se justifica começar com figuras decaídas, o mesmo não se passa com uma antropologia filosófica que “ (...) deve proceder à restauração do originário, que está na raiz do decaído”.⁵⁵

As paixões fundamentais do coração humano, tal como as podemos ver, são as formas pervertidas de modalidades primordiais do desejo, onde podemos encontrar a busca da humanidade constitutiva da subjectividade e da *praxis* humana.⁵⁶

⁵⁴ Idem, p.124 a126

⁵⁵ Idem, p. 127

⁵⁶ Ibidem, p. 127 e 128: «(...) é preciso encontrar (...) por detrás da busca passional, o requisito da humanidade (...) constitutiva da práxis humana e do si humano; (...) ainda que não conheçamos empiricamente estes requisitos fundamentais senão pelo seu rosto transfigurado e disforme (...) nós

O estudo das paixões do *Thumos* segue o modelo da trilogia do ter, do poder e do valer da antropologia kantiana, embora Ricoeur faça recuar a sua reflexão, como já vimos, a um estado de inocência primitiva, anterior à perversão. Nesta análise pretende-se averiguar que tipo de objectividade é interiorizado pela síntese afectiva, já que estamos diante de uma objectividade diferente da que é constituída pelo plano representativo. Se as paixões humanas são consideradas num contexto inter – humano, histórico e social, a objectividade que lhes corresponde estende-se aos planos económico, político e social/cultural; para além disso, a síntese afectiva não cria uma separação entre o sujeito e o mundo, mas institui uma nova relação com as coisas. O plano da paixão, trespassado pelo ardor vital sempre insatisfeito com as respostas encontradas, é o plano intermédio em que se edifica um mundo propriamente humano, constituído de subjectividade e de intersubjectividade.

3. A trilogia das paixões humanas

O interesse na análise das três paixões fundamentais do homem – a posse, o domínio e a glória – reside no facto de serem uma ilustração da síntese afectiva do coração humano. Da paixão da posse, que instaura uma relação com as coisas assente na propriedade, às paixões do poder que exercemos sobre outros e do valer próprio que esperamos ver reconhecido, ergue-se um mundo propriamente humano onde se podem descobrir estádios primordiais da constituição do si e da relação entre os homens. Mais ainda, é nestas paixões que podemos encontrar a verdadeira forma do desejo humano.

compreendemos na sua essência essas paixões com perversão de ...; deve dizer-se que aquilo que compreendemos são modalidades primordiais do desejo humano e constituintes da humanidade do homem (...). Esta compreensão do imaginário em primeiro lugar, seguida da compreensão do decaído, a partir do meio do originário, requer, sem dúvida, uma espécie de imaginação, imaginação da inocência, a imaginação de um reino onde os requisitos do ter, poder e valer não eram aquilo que são de facto (...) imaginando um outro facto, um outro reino, eu percebo o possível e no possível, o essencial.”

4. A paixão do Ter

Esta paixão originou ao longo dos tempos figuras decaídas, como a avareza, a avidez, a inveja que contribuíram mais para uma alienação do que para uma dignificação da vida humana. De acordo com o projecto de procurar a forma originária e pura das paixões por detrás das figuras decaídas, Ricoeur vai tentar mostrar que há uma forma de apropriação que antes de ser alienante é constitutiva do ser humano e da relação entre os homens. Ao elucidar a noção de objecto económico, importa referir que o pensamento económico distingue a necessidade animal da necessidade humana e conclui que o desejo é propriamente humano quando se torna económico.

O que significa que o movimento do desejo não é apenas resposta a uma falta sentida, orientada pela luz da representação; o desejo é humano na medida em que é animado por paixões fundamentais entre as quais a posse: o querer é “querer para mim”, é apropriar-me, é tornar meu. O objecto económico não é apenas o que satisfaz as minhas necessidades e me dá prazer, mas é algo que está disponível, isto é, que existe para mim em função da minha apropriação. Esta reenvia para o sujeito dando-lhe uma consciência de posse que é uma forma de consciência de si mediada pelo ‘meu’. O mundo do trabalho cria novos objectos de desejo – o animal conserva a sua vida e serve-se dos objectos já existentes no mundo natural. O ser humano cria todo um domínio de novos objectos de que se apropria e no qual se instala. Na origem da paixão de posse parece estar a necessidade de um preenchimento interior.

Com efeito, o mundo do trabalho surge como produção de algo suplementar à natureza, algo que está ausente no mundo natural, mas de que sentimos falta, este sentimento de falta na natureza e que leva à produção do objecto económico, revela um sujeito afectado por uma carência, que é reforçada pela apropriação e conservação do objecto visado. Enquanto a necessidade vital é “uma falta activa orientada para ...” o desejo humano é também orientado para um objecto, mas a partir de uma representação evocada pela imaginação e como estando disponível para mim. Trespasado pela paixão da posse, o desejo revela a afecção do sujeito (como toda a necessidade) e evidencia a ligação clara da sua constituição íntima ao mundo dos objectos.

A afectividade humana define-se aqui como uma “interiorização da relação à coisa económica”⁵⁷ suscitando uma série de sentimentos relativos à sua aquisição (como a posse e a conservação); o ter denota a minha apropriação e o meu “domínio sobre...”, mas ao mesmo tempo a minha dependência relativamente ao objecto possuído, que pode perder-se de muitas maneiras. Conservar o objecto é, de facto, conservar a própria posse e a consciência de si que ele proporciona. Apropriar significa tornar próprio, incorporar em mim, acrescentar-me. A posse é constitutiva de si, mas fá-lo sob a forma de exterioridade.

De facto, a possibilidade de perder o que é meu mostra a distância que existe entre o ‘eu’ e o ‘meu’, bem como a contingência que esta relação pode encerrar: dada a sua alteridade, o ‘meu’ só me pertence enquanto o ‘eu’ o assumir, se apropriar dele e o conservar. A união do ‘eu’ e do ‘meu’, síntese afectiva do coração humano dominado pela paixão da posse, é uma unidade extremamente frágil.

Mas a relação com o objecto económico, distinguindo entre o ‘meu’ e o ‘teu’ introduz também relações específicas com os outros. O ‘meu’ e o ‘teu’ excluem-se mutuamente, e esta exclusão é um princípio da diferenciação que segundo Ricoeur começa no corpo (que é separado, ocupa uma espacialidade própria e diferente dos demais), estendendo-se a tudo o que lhe pertence (tudo o que é meu), e mesmo ao espírito (as minhas ideias, os meus juízos). A paixão de posse desenha assim um quadro de relações intersubjectivas mediadas e determinadas por aquilo que os homens possuem.

Ricoeur defende que é impossível ao homem suspender totalmente a paixão de ter, constitutivo ou não, no sentido em que o que somos primordialmente comporta a inocência de um ter: uma posse justa que distingue os homens sem os excluir mutuamente (a exclusão mútua inicia toda a série de figuras decaídas). Ainda que esta inocência não se verifique ao nível da propriedade privada, o domínio público, o ‘nosso’, pode voltar a afirmá-la, o que parece abrir uma outra dimensão – a dimensão política.⁵⁸

⁵⁷ Idem, p. 131.

⁵⁸ *Acerca da paixão da posse*, cf. Ricoeur, Idem, p. 129-132.

5. A paixão do Poder

Esta paixão está implicada no anterior, já que o poder que temos sobre os outros se relaciona com a posse de objectos: aquele que possui ou administra os meios de produção tem poder sobre outros, tanto a nível tecnológico como económico e social. O trabalho origina uma relação de domínio do homem sobre as forças da natureza e na sua sequência, relações de domínio entre os homens; para que o trabalho seja bem sucedido é preciso uma organização do esforço e da força humana nele implicados; o que gera relações de comando e de subordinação. Apesar da relação entre os homens não ser aqui mediada unicamente pela posse de objectos, estamos ainda diante de relações de domínio entre pessoas, mas entre funções e tarefas que se enquadram dentro de um sistema económico, social e institucional. Trata-se de uma hierarquia de execução, não de pessoas.⁵⁹

O poder exercido ao nível do trabalho, que assume um carácter económico e social, assenta numa estrutura política que o regula e o legitima; as alterações verificadas na estrutura política conduzem a alterações na relação de trabalho e na forma como são estruturadas. A interiorização destas relações de poder, objectivadas na esfera sócio-política e institucional está na origem de relações intersubjectivas ligadas à paixão do domínio, o comando e a obediência, a influência, o controlo, a organização, a direcção, o constrangimento, a submissão, etc.

Considerado como origem do poder político, é ao Estado que é legitimamente atribuído o constrangimento, ou mesmo a exigência moral e é nesta medida que o domínio político aparece relacionado com uma teoria das paixões. Ainda que também se possam observar muitas formas decaídas desta paixão, como o despotismo e a ambição, Ricoeur defende que não se deve reduzir o poder político a esta visão negativa, mas que há uma forma originária do poder que é constitutiva do próprio ser humano: “ o comando é uma diferenciação necessária entre os homens implicada na essência do político.”⁶⁰

Quando o poder é posto ao serviço da justiça e do bem comum, o comando e a organização tornam-se necessários, sem derivarem em forma pervertidas de poder. É possível conceber um estado originário e inocente em que o poder se afaste da violência

⁵⁹ Idem, p. 133.

⁶⁰ Idem, p.134.

e forme uma educação para a liberdade. São os sentimentos puros, estando na origem da forma primordial desta paixão que fazem do ser humano um animal político. Afastando-se deste sentimento, é de si mesmo que o ser humano se afasta.⁶¹ O poder e as instituições tomam a forma de objecto para o qual o ser humano dirige a sua carga afectiva, são o correlato da própria intencionalidade afectiva. O desejo impulsionado deste movimento intencional é trespassado pela paixão do poder e interiorizado em sentimento de liderança. Tal como a paixão da posse, que respondia a uma necessidade de preenchimento interior e deve ao sujeito uma certa consciência de si, também no desejo de poder, o sujeito procura algo que o complete (com efeito, a relação de poder constitui-me já que assumir este ou aquele cargo define e determina qualquer coisa em mim). Mas é visível também que a identidade aqui conquistada é exterior ao si próprio do sujeito – eu sou o cargo que exerço, mas apenas enquanto o exercer.

A relação entre o ‘eu’ e o ‘posso’, síntese afectiva do coração humano trespassada pela paixão do poder, está desta forma, também ameaçada pela fragilidade que a constitui.⁶²

6. A paixão do Valer

Por detrás da honra e da glória esconde-se um requisito mais originário: o valor que eu tenho na opinião do outro, o requisito da estima, a procura do reconhecimento. Há neste requisito originário um desejo de existir que não é de ordem vital; é um desejo de me afirmar, de vincar o ser que eu sou pela mediação do reconhecimento do outro. Querer que o outro me reconheça é querer que se sinta agradado comigo, que me queira e que me dê valor – é um desejo de ser desejado; este é o ponto em que a intencionalidade afectiva mais evidencia o carácter do sujeito. O desejo do desejo implica um requisito de reciprocidade que opera a passagem da consciência à consciência de si. Tal como o ‘ter’ e o ‘poder’, também a estima confere ao sujeito identidade: eu vejo a minha imagem espelhada no reconhecimento do outro; a estima devolve o sujeito a si próprio, confirma-o no seu ser. É esta a paixão que toca mais profundamente o “si” do sujeito humano.⁶³

⁶¹ Ibidem, p.134 a 136.

⁶² *Acerca da paixão do poder*. Cf. Ricoeur, Ibidem, p. 132 a 135.

⁶³ Idem, p. 137.

A subjectividade não podia ser constituída no plano do ter, que implica relações de exclusão mútua, fechando cada um na sua propriedade, o mesmo se passa com o plano do poder, em que as relações interpessoais são assimétricas e hierarquizantes, portanto não recíprocas. Se o ‘eu’ e o ‘outro’ não estão no mesmo plano, a imagem do ‘eu recolhida no ‘outro’ não corresponde à sua verdade porque é sempre condicionada pela diferença de níveis e de interesses em que se encontra, no plano do poder os sujeitos não se olham directamente no rosto; não há rostos, apenas se vislumbram uns aos outros a partir dos cargos, lugares que ocupam e funções que exercem numa estrutura sócio-económica.

Ao contrário, o outro que me estima está ao meu nível, olha-me no rosto, consagra o meu ‘eu’, não procura dominar-me ou anular-me, posso por isso, tornar-me visível naquele que me reconhece e me considera. É o valor de minha existência perante mim mesmo que está dependente da opinião do outro. Mas é precisamente este carácter opinante da estima que constitui a fragilidade do ‘si’ e o mantém numa busca constante de reconhecimento (que é a busca de uma opinião cada vez mais firme, partilhada por uma maior número de pessoas, que está na origem da paixão da fama e da glória ou ainda da sua forma decaída, a vaidade). O correlato deste sentimento de reconhecimento é a existência da pessoa enquanto valor e fim em si mesmo – a humanidade em sentido kantiano, a ideia de ser humano existente em mim ou em qualquer outro. Procurar o reconhecimento é esperar que o outro me mostre o reflexo da minha humanidade.

A ideia de humanidade é a identidade que existe em mim, pela qual posso esperar o reconhecimento, realizar a humanidade em mim é dignificar a minha existência. A esta objectividade formal deve ser acrescentada a objectividade material das obras culturais que dizem a humanidade, projectando as suas possibilidades e manifestando, pela sua universalidade concreta, a universalidade abstracta da ideia de humanidade.⁶⁴

Procurar o reconhecimento e a estima do outro é, simultaneamente, reconhecer-me e estimar-me; a paixão da estima é uma relação de mim a mim, mediada pelo outro.

Aquilo que estimo em mim não é tomado na primeira pessoa como algo de exclusivo, mas é algo que pode ser universalizado: estimo-me como um outro e como

⁶⁴ Idem, p. 138 a 140.

qualquer outro.⁶⁵ É neste sentido que o amor de si, enquanto estima, se distingue do amor-próprio do plano vital: enquanto este estabelece uma ligação imediata de mim a mim, a estima de mim não é imediata mas é uma relação indirecta que passa pela alteridade, pelo valor que tenho na opinião do outro e que no limite coincide comigo, dada a universalidade da ideia de humanidade. Eu acredito que tenho valor aos olhos do outro e é essa crença que constitui o sentimento do meu valor – o reconhecimento dá-se no registo da *doxa*, não é um saber ou um conhecimento.

A base *dóxica* da estima e da auto-estima é também a ocasião da possibilidade de erro e daí a fragilidade desta paixão: eu posso sobre - ou subestimar-me, os outros podem idolatrar-me ou simplesmente não reconhecer o meu valor e é esta possibilidade de erro que origina as formas decaídas desta paixão (a glória, a presunção, a vingança, o ressentimento, a agressividade, etc.) Apesar disso, Ricoeur continua a sublinhar que é sempre a partir da forma original da paixão que compreendemos as suas formas pervertidas. A paixão da estima e todo o ciclo afectivo de sentimentos que lhe estão ligados, constitui “o ponto mais alto ao qual se pode elevar a consciência de ‘si’ no *Thumos*.”⁶⁶

Encontrando a raiz da desproporção humana no plano afectivo, Ricoeur centra a sua antropologia muito mais na vida prática e afectiva do que no plano representativo; a anterioridade do “eu sou” relativamente ao “eu penso” é deste modo assumida como sinal de que há uma enorme riqueza na experiência humana que não pode ser objectivada. É a partir deste “fundo da existência” que surge a ideia de uma relação originária com o mundo (que é conservada no sentimento) e de um estado primitivo e inocente das paixões humanas, que deveria ser restaurado: originariamente há um ter que não se incompatibiliza com o ser e que visa uma apropriação justa; há um poder que não é alienante, violento ou opressor, há uma procura de reconhecimento que não é escrava do egoísmo e da vaidade, mas que considera o outro como uma existência que tem valor em si próprio e como uma mediação do ‘eu’ a si mesmo.

Porém, ainda que seja esta a forma originária do desejo humano que se expressa na sua estrutura intencional enquanto abertura ao mundo, a finitude (o egoísmo da auto-preferência) invade o sentimento e corrompe esta relação primeira e inocente com o mundo dos objectos e das pessoas.

⁶⁵ Ibidem, p. 140.

⁶⁶ *Acerca da tematização da paixão da estima*, Cf. Ricoeur, Idem, p.136 a 141.

A falibilidade humana reside neste equilíbrio instável entre uma afirmação originária, rica e infinita e a finitude das condições concretas em que esta afirmação se realiza, que nega a riqueza inicial. O ser humano descobre uma falha na sua constituição, causada por uma tensão entre uma afirmação intencional e uma negação, que funda a tensão originária no próprio acto de existir, uma não-coincidência consigo próprio difícil de mediatizar. Todavia, isso não anula a esperança de restauração da afirmação originária; a ideia de mediação leva a pensar que a solução do conflito passa pela via de um entendimento desta afirmação com as suas condições, por uma “ascese” do desejo. O desejo tem uma orientação ontológica, atesta um *inesse* originário que se vê limitado pela finitude do plano vital. É a génese recíproca do sentimento e da razão que arranca o desejo ao fechamento no finito e lhe apresenta objectos mais elevados que atestam a sua pertença ontológica.

A restauração do originário dá-se pela via da reflexão e constitui-se como uma tarefa a realizar que é alimentada pela esperança.

Desta forma, a reflexão assume um carácter ontológico, mas sem dúvida, também ético, já que restaurar o originário é devolver ao ser humano a verdade de si mesmo, mediatizada pela relação com os outros.

Capítulo III

O DESEJO NA ENCRUZILHADA DAS HERMENÊUTICAS

1. A linguagem do desejo e o simbólico

Deixámos a análise de *L'homme faillible* com a conclusão de que o homem é intrinsecamente um ser dividido, que procura, nos diferentes planos da sua existência, encontrar uma mediação para a diferença que o constitui. Essa mediação nasce do coração da síntese afectiva, que concilia nas suas paixões o desejo sensível, preso ao apetite vital, com o desejo espiritual, que aspira à totalidade. A afectividade aparece como uma estrutura arcaica, génese da constituição da subjectividade e da intersubjectividade e raiz de todo o sentido, que conserva em si uma relação originária do homem e a estrutura ilimitada e indefinida dos desejos do coração ameaça a solidez da mediação e entrega-a à tarefa da contínua reformulação. A síntese afectiva é frágil e é nela que se inscreve a falibilidade humana.

O presente capítulo continua o estudo da problemática do desejo no pensamento de Ricoeur com uma obra de 1965, *De L'interpretation. Essai sur Freud*⁶⁷, em que é feita uma reflexão em torno da obra de Freud que permite reformular a questão antropológica de *L'homme faillible*: o ser humano é uma unidade quebrada e, por isso, não é uma evidência para si mesmo, não é posse segura de si, afectado por uma dualidade que o dilacera, que é interiorizada e vivida em conflito, o sujeito humano é um ser que empreende uma constante busca de si mesmo.

Ora, o tema do 'misto' é um tema central da antropologia freudiana, que já não o vê como uma oposição entre o fechamento do plano vital e a aspiração ao infinito do inteligível, mas faz recuar a reflexão ao ponto de questionar a validade destes conceitos.

⁶⁷ Ricoeur, *IeF*, Paris, Seuil, 1965. Esta obra constitui o texto central deste terceiro capítulo; será também seguida de perto a obra *CI.*, especialmente o segundo capítulo, que tematiza as relações entre a hermenêutica e a psicanálise. As referências feitas a esta última obra dizem respeito à edição portuguesa (Paul Ricoeur, *CI*, Porto, ed. Rés, 1988) tendo sido comparadas com o original indicado na bibliografia.

Com efeito, a psicanálise instala uma desconfiança no reino do inteligível: o domínio da consciência aparece como dúbio, como uma máscara do verdadeiro, como o disfarce de um sentido original; o freudismo opera uma verdadeira redução da consciência – a consciência deixa de ser um dado adquirido e evidente para si mesmo, a auto-evidência que lhe é atribuída é, propositadamente, uma falsa evidência, que visa criar a ilusão de autodomínio. Porque não está dada, podemos afirmar, à maneira hegeliana, que a consciência é devir de si própria e que esse devir é, em psicanálise, um processo que visa restituir a autenticidade pela destruição das máscaras que a encobrem. Por isso, Ricoeur afirma que é necessário que a reflexão passe pela psicanálise para que não repouse em ilusões.

A metáfora da máscara assenta na ideia de um dupla identidade, a que se mostra e a que se esconde, que é uma reformulação, à luz do freudismo, do tema da dualidade humana estudada em *L'homme faillible*. O trabalho da análise põe a nu essa duplicidade, mostrando que um mesmo gesto ou significação podem encerrar um sentido duplo, os processos de construção do sonho são tematizados como o modelo de todo o trabalho de disfarce. Mas a psicanálise leva-nos mais longe quando procura a causa desta duplicidade: conduz-nos até à posição inicial do desejo, descobrindo-o como um misto de força e de sentido, responsável por todos os gestos e significações de duplo sentido, sobredeterminadas. O desejo é, por excelência, uma “zona de emergência” do símbolo, como expressão disfarçada do ser do Homem.

O desejo apresenta uma semântica própria que apela para a interpretação e coloca a psicanálise no campo da linguagem.

O desejo não é prisioneiro do plano da força, mas possui uma estrutura intencional que o faz emergir no terreno linguístico e o interliga com a palavra. A sua estrutura é dinâmica e falante, diz-se num discurso. Já vimos que a intencionalidade do desejo reenvia para o sujeito, diz o sujeito afectado, mas o que é próprio da análise freudiana é mostrar que esta fala não é directa, mas que se apresenta por sinais, que aparece mascarada.

Por outras palavras, o freudismo faz avançar a ideia de que a intencionalidade do desejo não é uma simples “relação do sentido à coisa”, mas possui um sentido duplo, é equívoca: a afeção de que o sujeito tem consciência não coincide totalmente com a afeção sofrida, mas há uma intenção escondida por detrás da intenção manifesta.⁶⁸

⁶⁸ RICOEUR, P., Idem, p.26 e 27 : “ Ce qui suscite ce travail c’est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à

O desejo não fala, não dissimula, significa. Da mesma forma que o mito comporta um *logos* latente, o ser humano comporta uma significação para qual o desejo remete.

E neste âmbito ele revela um sentido da realidade humana que procura ser desocultado.⁶⁹ Freud coloca a questão do desejo no terreno da hermenêutica: os sinais pelos quais o desejo se mostra, devem ser interpretados porque se o desejo se manifesta na palavra também a faz falhar. A linguagem do desejo é distorcida e o ser humano enquanto um ser que deseja, é um ser essencialmente mascarado. Em virtude desta equivocidade de sentido, o desejo e a sua história constituem-se como o lugar de emergência de símbolos e a hermenêutica torna-se necessária porque é apenas pela via da interpretação dos sinais que a verdade originária pode ser recuperada.

A máscara, o disfarce, a dissimulação, o duplo sentido, são expressões que tematizam, a uma nova luz, a não coincidência consigo mesmo, a desproporção interna de *L'homme faillible*.

O disfarce é uma não transparência, uma opacidade de si a si que não deixa que o sujeito se veja com autenticidade. Mas esta opacidade ganha forma na linguagem, torna-se narrativa, discurso e é por esta razão que pode ser submetida à análise e ser “desmascarada”. O trabalho da análise consiste então na substituição do texto distorcido, pela sua primeira e verdadeira versão.⁷⁰ A psicanálise é fundamentalmente um trabalho de linguagem e, por isso, Ricoeur não a considera uma ciência da observação, assente nos critérios científicos que regulam as ciências naturais, mas sim uma hermenêutica⁷¹.

la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second. (...).”

⁶⁹ Idem, p.27

⁷⁰ Ricoeur, p., Idem, p.34 :“Cette notion de «texte» - ainsi affranchie de celle d'«écriture» - est intéressante: Freud y recourt souvent, en particulier lorsqu'il compare le travail de l'analyse à la traduction d'une langue dans une autre; le récit du rêve est un texte inintelligible auquel l'analyse substitue un texte plus intelligible. Comprendre c'est faire cette substitution.”.

⁷¹ Ricoeur, Ibid.,p. 350 a 364. Nestas páginas Ricoeur procura mostrar que a psicanálise se distingue das ciências da observação porque está enredada na problemática do sentido verdadeiro, que visa restaurar através de um trabalho de interpretação.

1.1 A Semântica do Desejo

A reflexão sobre Freud coloca a problemática do desejo no campo da hermenêutica. Freud tematiza o desejo como uma dinâmica de forças e energias, no âmbito de uma perspectiva económica (daí noções como descarga, recalçamento, investimento). Todavia, esta económica insere-se numa semântica pois o desejo, como zona de emergência de símbolos, aparece como um discurso misto que apela para a interpretação. Para Ricoeur, o que interessa averiguar é se a semântica do desejo pode ser correctamente trabalhada a partir de uma económica – daí o sentido de uma reflexão epistemológica sobre o freudismo, que visa apurar se os seus conceitos dão conta do sentido do desejo.

Ricoeur sublinha que é pela semântica do desejo que o freudismo é inserido na problemática contemporânea da linguagem e que é também por ela que é “salvo” das críticas que lhe apontam a falta de rigor científico. De facto, em psicanálise os factos da conduta não valem como observáveis mas como significantes da história do desejo, a semântica do desejo é o estudo destes factos significantes, que não podem ser compreendidos a partir da observação e de relações de causalidade mas que, porque são expressões de sentido duplo, apelam para uma interpretação.⁷² A explicação analítica desenvolve-se no campo da palavra – o seu fito é pôr a descoberto uma outra linguagem, diferente da que é comum, que se dá à interpretação porque se apresenta de forma cifrada.⁷³ A linguagem na psicanálise visa tornar presente um ausente que se mostra de forma velada, as suas técnicas operam no sentido de desmascarar o disfarce no mesmo terreno em que ele se constrói: o terreno da linguagem. Mais ainda, porque a linguagem do desejo é um discurso misto, a interpretação tem também ela própria que assumir a via intermédia, “que não seja puramente linguística nem puramente energética.”⁷⁴ A psicanálise é um trabalho de linguagem porque o desejo emerge na palavra, codificando-a, e apela para a palavra descodificadora, é no campo da palavra que a história do paciente adquire expressão, primeiro como enigma, depois como verdade descoberta.

⁷² RICOEUR, Idem, p.357: “(...) absolument parlant, il n’y a pas de «faits» en psychanalyse, parce qu’on n’y observe pas, mais on y interprète.”

⁷³ A linguagem do desejo manifesta-se através dos sonhos, delírios, ilusões e outros sintomas que distorcem o sentido original. Para a psicologia empírica estes sintomas são segmentos de conduta; para o psicanalista é a conduta, o comportamento manifesto e visível, que é o segmento de um sentido que se esconde e que aparece mascarado.

⁷⁴ RICOEUR, Idem, p.103.

É como estrutura simbólica de duplo sentido que o desejo apela para a hermenêutica, a sua sobredeterminação, o seu excesso de sentido requer um trabalho de interpretação que descodifique os símbolos e restaure o originário. A interpretação visa atingir a raiz do desejo e, para isso, necessita de lutar contra as máscaras, desapropriando-se do sentido consciente do discurso e interpretando o disfarce em que o desejo se dá.

Neste sentido, a interpretação é, fundamentalmente a revelação de um arcaísmo.⁷⁵ Procurar a raiz do desejo é tentar encontrar o sujeito humano no seu esforço originário para existir. O desejo é a expressão de uma estrutura arcaica que não se diz directamente e que se revela como uma fonte inesgotável de riqueza em produção simbólica. Para Ricoeur, não pode haver uma intuição deste esforço primeiro, deste desejo de ser – eles são testemunhados em objectos, obras e acontecimentos e, por isso a sua significação será sempre duvidosa e a sua compreensão não pode aspirar à cientificidade.⁷⁶ Assim, a tarefa global da filosofia deve ser a da reapropriação do sentido da subjectividade humana e passa pela restauração da afirmação originária de ser como esforço e desejo. O método hermenêutico vai mais longe neste projecto do que o método eidético utilizado nas primeiras obras, pois a dependência do Cogito relativamente à posição inicial do desejo não é directamente apreendida pela experiência imediata, não é uma evidência, mas necessita da mediação da interpretação. Por este motivo, a reflexão deve tornar-se hermenêutica.⁷⁷

⁷⁵ Idem, p.121, nota nº 3 : “(...) le premier mouvement sera celui du dessaisissement, par lequel la réflexion se dissocie entièrement de l’illusion de la conscience, du cogito immédiat et trompeur; le second mouvement est celui de la réappropriation, de la reprise du sens par l’interprétation. Pour arriver à la Racine di désir, la réflexion doit se laisser déposséder du sens conscient du discours et se décentrer dans une autre lieu du sens; mais comme le désir n’est accessible que dans les déguisements où il se déplace, c’est seulement en interprétant les signes du désir que la position du désir peut être elle-même incorporée à la réflexion.”

⁷⁶ Idem, p.54 : “ C’est ici que la réflexion fait appel `une interprétation et veut se nuer en herméneutique. Telle est l’ultime racine de notre problème: elle réside dans cette connexion primitive entre l’acte d’exister et les signes que nous déployons dans nos œuvres; la réflexion doit devenir interprétation, parce que je ne peux saisir cet acte d’exister ailleurs que dans des signes épars dans le monde. C’est pourquoi une philosophie réflexive doit inclure les résultats, les méthodes et les présuppositions de toutes les sciences qui tentent de déchiffrer et d’interpréter les signes de l’homme.”

⁷⁷ Idem, p. 55.

1.1.1 Simbolismo e Arcaísmo

*“Há símbolo quando a linguagem produz signos de grau composto em que o sentido, não contente por designar qualquer coisa, designa um outro sentido que só pode ser atingido pela sua visée.”*⁷⁸

O símbolo é definido como uma estrutura semântica de duplo sentido, correlativa de um trabalho de interpretação, que supõe sempre um sentido duplo e equívoco. O símbolo é a expressão cifrada de um sentido originário – expressa-se na linguagem, onde mostra o seu enigma, e apela para a linguagem esperando a decodificação. A relação símbolo-interpretação é necessária e imanente a cada um dos termos.⁷⁹ Na origem da equívocidade de sentido que o símbolo provoca está qualquer coisa de originário que não se diz da mesma forma que as restantes significações: se a sua emergência na palavra indica que se trata de uma estrutura intencional, o seu carácter cifrado deixa adivinhar uma riqueza de sentido que não se diz directamente mas apenas mediante enigmas.

Os enigmas estimulam a inteligência e obrigam-na a ir para lá das significações literais.⁸⁰ O símbolo indica uma realidade de outra ordem, é o substituto de algo que em si é inexprimível, dizendo-o indirectamente. O seu carácter paradoxal advém-lhe do facto de dizer qualquer coisa que reenvia para outra, que só se diz pela substituição. O símbolo é sinal, é testemunha de um acontecimento originário, anterior à palavra mas que se esforça por emergir na palavra, e só o pode fazer alterando a sua figura. Neste sentido, o símbolo pode ser visto como uma experiência dos limites da linguagem, já que assume a linguagem no ponto preciso em que ela escapa a si própria.

Pelo símbolo a linguagem torna-se indicadora, aponta para outro domínio, diz o indizível segundo relações de similitude e de analogia que não podem ser objectivadas.⁸¹ O símbolo afronta os dois grandes limites da linguagem: por um lado, aponta para aquilo que não pode ser dito, por outro, a relação que se desenha entre símbolo e simbolizado é uma relação particular de um objecto a outro, que não pode

⁷⁸ Idem p. 25.

⁷⁹ Idem, p.21 e 22

⁸⁰ Idem, p. 27 : “ L’énigme ne bloque pas l’intelligence, mais la provoque; il y a quelque chose à développer, à dés-impliquer dans le symbole; c’est précisément le double sens, la visée intentionnelle du sens second dans et par le sens premier, qui suscite l’intelligence (...)”

⁸¹ Idem, p.25 e 26.

ser objectivada nem universalizada – de facto, a linguagem não diz nem o particular, nem o totalmente outro.

O símbolo aparece, portanto, como uma estrutura intencional de duplo sentido: um sentido manifesto e outro que se oculta atrás dele, mas que é a sua origem e verdade. Para além de estender a linguagem até aos seus limites, o símbolo eleva-a ao domínio do conflito e torna necessária a interpretação. Interpretar significa decodificar, traduzir noutra língua, conseguir ver além ou por detrás das significações manifestas, de modo a restaurar o sentido original. O carácter enigmático do símbolo deve-se à opacidade desse fundo indizível para o qual ele aponta e que não pode ser dito de forma objectiva. A hermenêutica é um trabalho de interpretação mas procura, para além disso, explicitar a relação entre sentido originário, que se mostra sob a modalidade do “fazer-se anunciar”, e a linguagem, na qual se anuncia por intermédio de um substituto. Como é que esse sentido originário emerge na palavra? Porque é que a faz falhar lançando-a em conflitos e em expressões duvidosas? Eis algumas questões da hermenêutica.

A questão da opacidade do símbolo encerra em si a crítica à ideia de que há um começo ou um sentido já dado e formado, que se põe a si mesmo, que é auto-evidente.

O símbolo mostra-nos que o começo é aquilo que não vemos de imediato, mas o que está ausente e deve ser procurado; mais ainda, a simbolização leva a pensar que a origem não está dada (no sentido de plenamente realizada), mas que necessita de se desenvolver e realizar através da mediação da interpretação. Estamos perante a crítica de Ricoeur à tese cartesiana de que o início da reflexão está na auto-evidência do *cogito*, fonte de todo o sentido e de toda a verdade. Combatendo a auto-posição do Cogito, símbolo combate, correlativamente, o ideal do pensamento e da interpretação sem pressupostos. Para Ricoeur, toda a interpretação parte de pressupostos que deve explicar. A estrutura conflitual do símbolo estende-se ao seu correlato, que é a interpretação, e é por isso que assistimos a um conflito de interpretações.⁸² A vida apenas pode ser compreendida porque é originariamente significação, mas essa significação primordial não se dá directamente, nem se põe de um modo evidente e, por isso, apela para a interpretação.

⁸²RICOEUR, *CI.*, p.14 e15

A via do símbolo é simultaneamente a do esquecimento e a da restauração, a do escondimento e da apresentação; o sentido que exhibe não é unívoco, já que a sua estrutura dupla abre caminho para a equivocidade, possibilitando interpretações diferentes e rivais.

Se encontramos motivos para que a linguagem assuma hoje o caminho do símbolo, vemos, paralelamente, que a reflexão deve tornar-se hermenêutica. Os símbolos apelam para a interpretação, mas também para a reflexão filosófica porque a riqueza de sentido que contém “cria um dever de pensar, de inaugurar o discurso filosófico a partir daquilo que desde sempre o precede e funda.”⁸³

Ainda que, tradicionalmente, a filosofia não apele para o símbolo⁸⁴, o recurso a uma linguagem equívoca aparece justificado se compreendermos que a reflexão não pode partir da evidência da consciência imediata a si, num acto de intuição originário, mas que necessita, no seu início, de qualquer coisa como a interpretação⁸⁵ - a consciência não é um dado adquirido, não é certeza absoluta de si: o sentido da consciência é uma tarefa que a própria deve empreender mediante a interpretação das suas obras. A reflexão deve fazer-se hermenêutica e apelar para a interpretação se quer acompanhar a riqueza dos seus conteúdos e encontrar o verdadeiro sentido do ‘si próprio’ (do *Ego* do *Cogito*); seu primeiro passo deve ser o de derrubar as falsas evidências da consciência, retirando-lhe o estatuto de lugar absoluto do sentido. As correntes hermenêuticas têm em comum descentrar a origem do sentido para um outro centro que não é mais o sujeito imediato da reflexão – a «consciência», o eu da vigília, atento à sua presença, cuidadoso consigo e ligado a si.

⁸³ RICOEUR, *JeF*, ed.cit.,p.46 : “ Le symbole donne à penser, disais-je, reprenant un mot de Kant dans la *Critique du Jugement*. Il donne, il est le don du langage: mais ce don me crée un devoir de penser, d’inaugurer le discours philosophique à partir de cela même qui toujours le precede et le fonde.”

⁸⁴ Idem, p. 48-50. “ Il faut avouer que la question paraît bien embarrassante; traditionnellement – c’est-à-dire depuis Platon – elle se pose dans les termes suivants: quelle est la place du mythe en philosophie? Si le mythe appelle la philosophie, est-il vrai que la philosophie appelle le mythe? Ou, dans les termes du présent ouvrage, la réflexion appelle-t-elle les symboles et l’interprétation des symboles? Cette question précède toute tentative pour passer des symboles mythiques à des symboles spéculatifs, dans quelque registre symbolique que ce soit. Il faut d’abord s’assurer que l’acte philosophique, dans sa nature la plus intime, non seulement n’exclut pas, mais requiert quelque chose comme une interprétation. A première vue la question paraît désespérée. La philosophie, née en Grèce, a apporté de nouvelles exigences par rapport à la pensée mythique; ce qu’elle a institué, avant tout et par-dessus tout, c’est l’idée d’une «Science», au sens de l’*Epistémè* platocienne ou de la *Wissenschaft* l’idéalisme allemande. (...) Justifier le recours au symbole en philosophie, c’est finalement justifier la contingence culturelle, le langage équivoque et la guerre des herméneutiques au sien même de la réflexion.”

⁸⁵ Idem, p.50.

Tal como afirma Ricoeur, sem dúvida que nos é necessário ser separados de nós próprios, desalojados do centro, para saber, enfim, o que significa: “Eu penso, eu sou.”⁸⁶

O problema que está na base do conflito das interpretações é a inexistência de uma hermenêutica geral, isto é, não há uma medida-padrão para a interpretação mas diferentes teorias acerca das regras de interpretação que, em termos gerais, ora concebem a hermenêutica como restauração de um sentido originário, ora como a desmistificação de ilusões.⁸⁷ O objectivo de Ricoeur é o de encontrar uma complementaridade entre estas duas concepções hermenêuticas, pondo cobro à guerra em que estão envolvidas, pela sua justificação e incorporação na reflexão.⁸⁸ A análise e solução do conflito hermenêutico engrandecem a reflexão que, destruindo os falsos ídolos, assume o seu autêntico carácter: a reapropriação do Ego no seu esforço para existir e no seu desejo para ser, que se encontram testemunhados em obras que não exibem um sentido unívoco, mas que apelam para a interpretação.

É a título de disciplina hermenêutica que a psicanálise se vê implicada na problemática do sentido verdadeiro. O símbolo coloca o ser humano, como ser de linguagem, na relação com uma fonte de sentido que não se esgota nas significações que dela emergem; por isso, o símbolo apresenta uma sobredeterminação, isto é, um excesso de sentido que choca com a finitude da palavra humana e origina expressões equívocas.

O símbolo revela e esconde (revela escondendo, pondo a nu a ausência, mostrando a falta) e o que diz não está nunca totalmente dito. É essa a razão pela qual o símbolo “faz falhar” a palavra, lançando-a em significações duvidosas; pelo símbolo a palavra é forçada a dizer mais do que diz e a transcender a sua finitude em expressões que não podem ser directamente compreendidas. A psicanálise tematiza esta equivocidade linguística a partir da ideia de dissimulação: o conteúdo manifesto do discurso é um conteúdo dissimulado, isto é, aquilo que nele compreendemos não coincide totalmente com o fundo de sentido de onde a palavra emerge. Interpretar em psicanálise é decifrar esse conteúdo que se apresenta cifrado, pondo a descoberto o trabalho de dissimulação responsável pelo disfarce.

⁸⁶ RICOEUR, Idem, p.62.

⁸⁷ RICOEUR, *CI.*, op.cit., p.52.

⁸⁸ RICOEUR, *leF*, op.cit., p. 63.

A interpretação passa pelo estudo dos mecanismos dissimulantes e o seu trabalho é inverso ao trabalho destes mecanismos: enquanto estes procuram dissimular, a interpretação visa a reposição da verdade _ para Freud, a verdade tem origem numa instância arcaica, pré-representativa, o inconsciente, que se expressa pela via do símbolo.

1.1.2 Simbolismo e interpretação analítica

Para Ricoeur a psicanálise é, fundamentalmente, um trabalho de palavra, uma disciplina hermenêutica. Por isso, as críticas que lhe são feitas por apresentar pouco rigor científico tomam-na por uma ciência de observação e não tocam aquilo que lhe é essencial: a desmistificação das máscaras, das ilusões e dos falsos ídolos e a restauração de um sentido originário. Se os seus resultados não alcançam o grau de cientificidade que lhes é reclamado, isso deve-se ao facto de trabalhar com significações equívocas.⁸⁹ Por outro lado, a psicanálise também não pode ser reduzida a uma pura terapêutica; ela é, acima de tudo, uma interpretação global do ser humano e da cultura e só assim se torna verdadeiramente numa disciplina hermenêutica. Com a ajuda de técnicas de trabalho da palavra e de análise do comportamento, a psicanálise abordou uma questão central da filosofia, a da relação entre o plano das significações e o plano da vida, e operou uma importante transformação na compreensão da realidade humana. Porque o fez no terreno da palavra, pode ser inserida numa das mais importantes problemáticas da filosofia contemporânea: a problemática da linguagem.⁹⁰

Na análise que faz da cultura e dos comportamentos humanos, expressos em significações e gestos simbólicos, a psicanálise não se fica pelo estudo da relação analógica entre o significante e o que é significado – ela explora o vector regressivo dos símbolos pelos quais o sujeito expressa a sua humanidade, de modo a

⁸⁹ Idem, p.36

⁹⁰ Idem, p.14 : “Que le psychanalyste soit, si j’ose dire, partie prenante dans ce grand débat sur le langage, c’est ce que je veux établir des maintenant.(...) Une méditation sur l’œuvre de Freud a le privilège d’en révéler le dessein le plus vaste; celui-ci fut non seulement de rénover la psychiques qui ressortissent à la culture, du rêve à la religion, en passant par l’art et la morale. C’est à ce titre que la psychanalyse appartient à la culture moderne; c’est en interprétant la culture qu’elle la modifie; c’est en lui donnant un instrument de réflexion qu’elle la marque durablement.”

ultrapassar o seu sentido aparente e descobrir, por detrás do que aparece, a sua origem. Em termos psicanalíticos, o estudo da relação simbólica e da ilusão, provocada pela dissimulação do conteúdo latente, prende-se com a descoberta dos processos psíquicos que produzem a ilusão (que têm como modelo os processos de trabalho do sonho) e com a compreensão do seu papel no funcionamento do psiquismo. Através de uma explicação de carácter genético, a psicanálise “conta-nos” a história do desejo, os disfarces que “veste” para se assumir, as modalidades de substituição pelas quais se realiza, através de um trabalho de interpretação procura encontrar a sua expressão primeira, anterior às máscaras⁹¹ (a interpretação consiste, como já foi referido, na substituição de um texto ininteligível por outro que seja compreensível, este trabalho é o inverso da substituição operada pelos processos de dissimulação.)

A interpretação analítica não é uma simples relação entre um discurso cifrado e outro decifrado, o movimento de substituição que vai do manifesto ao latente opera um verdadeiro deslocamento da origem do sentido para uma instância arcaica, pré-representativa. A psicanálise operou uma redução da consciência porque introduziu uma das mais fortes suspeitas na tese de auto-evidência da consciência, entendida como ponto de partida da reflexão e origem de todo o sentido, ela mostrou que a raiz do sentido deve ser procurada numa instância anterior à consciência e que as próprias significações da consciência são trespassadas por requisitos oriundos de outro “lugar” e assumidos disfarçadamente. A psicanálise introduziu a dúvida e a suspeita naquilo que, anteriormente, era certeza de si.⁹²

Já vimos que a equivocidade do símbolo se estende ao seu correlato, a interpretação, que se vê entregue ao conflito. Assim, o discurso freudiano é também afectado pelas estruturas dissimulantes e equívocas que analisa e aparece, ele próprio, como uma linguagem mista e ambígua. Por um lado, estamos diante de um discurso hermenêutico que dá uma interpretação da cultura recorrendo a significações e representações; por outro, apresenta-se como uma energética, como um estudo de pulsões centrado no problema da nevrose e do trabalho do sonho,

⁹¹ RICOEUR, *CI*, op.cit., p.181 e 182.

⁹² RICOEUR, *IeF*, ed.cit.,p.410 :“ ce qui d’abord et fondamentalement, doit être répété, c’est sa critique de la conscience immédiate; à cet égard, je tiens la métapsychologie freudienne pour une extraordinaire discipline de la réflexion: (...) elle opère un décentrement du foyer des significations, un déplacement du lieu de naissance du sens Par ce déplacement, la conscience immédiate se trouve dessaisie au profit d’une autre instance du sens, transcendance de la parole ou position du désir.”.

recorrendo a explicações que analisam de um ponto de vista económico o funcionamento do psiquismo⁹³. Ainda que a obra de Freud tenha evoluído de uma primeira fase, em que o trabalho hermenêutico de decifração de sintomas se vê impedido por uma explicação quantitativa do desejo (entendida como um sistema mecânico de neurónios), para o seu abandono em favor de uma explicação tópico-económica subordinada à interpretação, a grande questão, para Ricoeur, é a de saber como é que se articulam estes dois pontos de vista: a semântica do desejo e a explicação económica.

A análise que Ricoeur faz da obra freudiana não visa destituir ou pôr em questão a psicanálise enquanto terapêutica, mas tão só analisar a consistência do seu discurso, no que diz respeito aos seus conceitos operatórios e à sua capacidade de dar conta das raízes e do sentido do desejo; trata-se fundamentalmente de uma análise de carácter epistemológico.⁹⁴

O método psicanalítico é uma técnica que assenta no domínio da palavra e que visa, pela interpretação, a descodificação de significações ambíguas e equívocas de carácter simbólico, que aparecem em vez de um sentido não dito, mas que se expressa através delas. O fito último da psicanálise é o de contribuir para um esclarecimento do “si” do ser humano, destruindo ilusões e falsos ídolos, opondo-se a uma visão fechada da consciência como certeza imediata de si e fonte absoluta de sentido. A psicanálise contribui para uma visão renovada do ser humano que, pela reabilitação da afectividade como dimensão inultrapassável da nossa vida e raiz de todo o sentido, procura dar conta da unidade do humano.

O trabalho do sonho aparece, na obra de Freud, como o modelo de toda a operação de disfarce, tanto para o estudo e tratamento das neuroses como para a interpretação da cultura.

Neste sentido, parece-me importante fazer uma breve análise dos processos envolvidos no trabalho do sonho, não com o objectivo de os estudar em pormenor e

⁹³ Idem, p.75 : “Les écrits de Freud se présentent d’emblée comme un discours mixte, voire ambigu, qui tantôt énonce des conflits de force justiciables d’une énergétique, tantôt des relations de sens justiciables d’une herméneutique.”

⁹⁴ Idem, p.75 : “Mon problème est celui de la consistance du discours freudien. C’est un problème épistémologique, d’abord: qu’est-ce qu’interpréter en psychanalyse, et comment l’interprétation des signes de l’homme s’articule-t-elle sur l’explication économique qui prétend atteindre à la racine du désir.” Ricoeur, Ibid., p.8. Ricoeur pretende mostrar que “ (...) essa ambiguidade aparente está bem fundamentada, que esse discurso misto é a razão de ser da psicanálise.”

exaustivamente, mas para destacar a operação de disfarce e de dissimulação por que são responsáveis e mostrar como é que o sentido primeiro e elementar do desejo é distorcido e substituído por outro conteúdo.

1.1.3 O sonho como modelo de disfarce e de dissimulação

“ É sobre o sonho que incide a interpretação: essa palavra – o sonho – não é uma palavra que se fecha mas uma palavra que se abre. Não se fecha num fenómeno um tanto marginal à vida psicológica, no fantasma das nossas noites, no onírico. Abre-se a todas as produções psíquicas enquanto análogas do sonho, tanto na loucura como na cultura, qualquer que seja o grau e o princípio desse parentesco; com o sonho surge aquilo a que chamei (...) a semântica do desejo; (...) como homem de desejo mascarado (...); do mesmo modo, a linguagem é distorcida: ela quer dizer outra coisa diferente daquilo que diz, tem um sentido duplo, é equívoca. O sonho e os seus análogos inscrevem-se numa região da linguagem que se anuncia como lugar de significações complexas, em que um sentido outro tanto se dá como se esconde num sentido imediato; chamemos símbolo a essa região do duplo sentido (...).”⁹⁵

Freud concebe o sonho como um fenómeno que não pode ser reduzido a um mero processo orgânico que ocorre mecanicamente, e assume-se frontalmente contra a ideia de que se trata de qualquer coisa de ordem irracional. O sonho tem um sentido, o que equivale a afirmar que estamos diante de uma operação de carácter inteligível que encerra um significado. A psicanálise descobriu que o sonho é o resultado de um trabalho complexo de dissimulação de um sentido originário (tão ou mais complexo do que os outros processos de inteligência); esse trabalho envolve vários processos que, no seu conjunto, constroem um segundo sentido, aquele que se manifesta na consciência.

⁹⁵ Idem, p.16 e 17.

O sonho apresenta uma estrutura intencional que desenvolve mecanismos em ordem à sua realização⁹⁶, a realização do sonho não é simples e directa, mas dá-se de uma forma equívoca, desviada, não transparente – os mecanismos de que dispõe estão ao serviço de uma operação complexa de disfarce e de dissimulação do sentido originário num outro que parece inteligível.

A interpretação da análise é o trabalho correlativo desta operação de disfarce, “move-se de um sentido menos inteligível para um sentido mais inteligível”⁹⁷ e é equiparada à tradução de um texto de uma língua para a outra, que tem um objectivo específico: repor o sentido original, que é a palavra primitiva do desejo.⁹⁸

O sonho é, para Freud, a realização disfarçada de um desejo recalcado, que reside numa camada profunda do psiquismo – o inconsciente. Se o seu discurso é misto, produtor de significações equívocas, isso deve-se ao facto do próprio desejo, que se realiza no sonho, ser uma estrutura mista: um misto de força e de sentido. O sonho é o desejo sob a forma de história, de narração; a construção da narração (que envolve determinados processos que serão apresentados de seguida de forma sucinta) obedece a um fito – trata-se de uma “artimanha” concebida pelo desejo para que possa manifestar-se. Por um lado, o desejo é da ordem da pulsão, tem que ver com o plano energético; por outro, é da ordem da significação, isto na medida em que a pulsão faz-se anunciar através de um representante, que é o verdadeiro conteúdo do sonho, e é neste sentido que o desejo se vê implicado na interpretação. Assim, os processos de trabalho do sonho (arquitectados pelo desejo) operam uma dupla transposição, que acentua mais a relação do desejo com a interpretação: da pulsão, enquanto força pura, para o seu representante e que é da ordem da significação e por sua vez esta significação é substituída por uma outra, sendo que a revela ao mesmo tempo que a esconde, como num jogo de máscaras.

Ricoeur sublinha que o freudismo nunca pretendeu ser um saber incognoscível – a pulsão enquanto reserva puramente energética não é acessível à consciência; ela manifesta-se através de uma função de representação, que é o que há em comum entre os sistemas: consciente e inconsciente.

⁹⁶ Freud defende que o sonho é a realização de um desejo, é a intencionalidade do desejo que confere ao sonho um carácter intencional.

⁹⁷ Idem, p.96

⁹⁸ Ibidem, p. 96 a 98. É este objectivo que distingue a psicanálise de uma pura técnica terapêutica e a implica na problemática do sentido verdadeiro. Acerca do carácter distorcido do sentido manifesto do sonho e da sua relação com a interpretação.

A psicanálise trabalha sempre no interior do sentido, faz recuar a origem do sentido para uma instância pré-representativa e percebe o carácter originário do desejo, fá-lo enquanto o desejo emerge na palavra e indica mediante sinais, a região arcaica de onde provém. O trabalho da psicanálise consiste na interpretação desses sinais e na compreensão dos mecanismos que os produzem.

O trabalho do sonho é visto como o modelo para a compreensão da distorção da posição originária do desejo. Por “trabalho do sonho” entende-se “o conjunto das operações que transformam os materiais do sonho num produto: o sonho manifesto”⁹⁹ O resultado deste processo é a deformação dos pensamentos originários do sonho, que determina a sua manifestação sob a modalidade do disfarce. Os processos envolvidos no trabalho do sonho são os seguintes: a condensação, o deslocamento, a aptidão à figuração e a elaboração secundária. Vai ser feita uma análise sumária do tipo de distorção que ocorre em cada um destes processos, com o único objectivo de salientar a tematização que a psicanálise faz da astúcia do desejo¹⁰⁰.

A condensação e o deslocamento são dois processos capitais para a compreensão da distorção do sonho. Eles actuam produzindo uma sobredeterminação dos elementos do conteúdo manifesto do sonho; cada elemento é determinado por várias significações latentes, ainda que não as represente directamente. A condensação faz com que o conteúdo manifesto do sonho seja bastante mais pobre do que o conteúdo originário, suprimindo a multiplicidade das significações e reunindo-as numa unidade desconexa, na qual as diferenças aparecem esbatidas e as semelhanças salientadas. Deste modo, o sentido autêntico é distorcido por um notório empobrecimento de sentido relativamente ao original. A interpretação procura restituir a riqueza primitiva, descobrindo e explicando a multiplicidade dos pensamentos do sonho que estavam “condensados” em expressões compósitas.

Por sua vez, o deslocamento opera a distorção de sentido por desvio de intensidades de valor de um elemento altamente valorizado no sonho para outro mais insignificante, isto é, produz um descentramento de valor entre o conteúdo manifesto e os pensamentos latentes: os elementos mais importantes do conteúdo latente são representados por pormenores mínimos, afastando a atenção do sentido

⁹⁹ J.LAPLANCHE E J.-B.PONTALIS, *Vocabulário de Psicanálise*, Lisboa, Moraes ed., 1970.

¹⁰⁰ Ricoeur faz uma análise mais detalhada dos processos de trabalho do sonho em *IeF*, p. 96 a 108.

original e são criados novos elementos e valores de modo a deslocar a acentuação da intensidade (daí a sua sobredeterminação)¹⁰¹. O trabalho realizado por estes mecanismos mostra bem que o sujeito desejante não se diz directamente, mas sim sob a forma de disfarces, pelo que só manifesta o seu desejo enquanto mascarado.

Os processos anteriores diziam respeito à alteração de temas ou de conteúdos, a aptidão à figuração opera pela substituição das relações lógicas por equivalentes figurativos, logo, o trabalho do sonho não consegue assim exprimir relações lógicas dos pensamentos do sonho e recorre, por isso, a “arrumações figurativas” de diversa ordem¹⁰². Para se tornarem aptos a ser representados por imagens, os pensamentos do sonho sofrem uma seleção (escolhe-se e destaca-se os seus elementos mais aptos a uma figuração visual) e uma transformação (as articulações lógicas dos pensamentos do sonho são eliminadas ou substituídas por modos de expressão figurativa)¹⁰³. Este retorno do lógico ao figurativo recria uma situação análoga à da condensação e do deslocamento: é uma expressão indirecta de um sentido primitivo, que resulta da transposição de um código de sentido noutro e que apela para a interpretação¹⁰⁴.

Temos por fim, a elaboração secundária que aparece como um segundo momento do trabalho do sonho, uma vez que incide sobre os produtos já elaborados pelos processos anteriormente referidos. O seu objectivo é o de remodelar o sonho de modo a apresentá-lo sob a forma de uma história relativamente coerente e compreensível, retirando-lhe a aparência de absurdo. A elaboração secundária opera também um afastamento relativamente ao sentido original, na medida em que induz

¹⁰¹ A noção de deslocamento aparece no pensamento freudiano desde a origem da teoria das neuroses e está ligada à verificação clínica da independência do afecto relativamente à representação, apela para a hipótese económica na medida em que supõe uma energia de investimento que pode ser aumentada, diminuída, deslocada, descarregada, e que é susceptível de se desligar das representações e deslizar por caminhos associativos. Ricoeur tematiza o trabalho da condensação e do deslocamento nas p. 100 e 101 de *leF*.

¹⁰² FREUD, *A Interpretação dos sonhos*, cap.IV, 3ª parte: Os processos de figuração do sonho.

¹⁰³ Freud vê nesta substituição pela figuração um regresso a cenas infantis, consequência que a atração da recordação visual, que procura ressurgir, tem sobre os pensamentos do sonho, que lutam por se exprimir. Segundo esta concepção, o sonho seria um substituto da cena infantil, que só assim consegue reaparecer e realizar-se de novo. Trata-se pois de uma regressão formal ao figurativo, que é uma restauração alucinatória da percepção.

¹⁰⁴ RICOEUR, *Idem*, p. 101 a 103.

a que se pense que o sonho tem outro sentido: aquele que aparece no conteúdo manifesto.¹⁰⁵

É através destes processos de deslocação de sentido, de sobredeterminação e empobrecimento de elementos oníricos que a psicanálise explica as artimanhas a que o desejo tem que recorrer para se manifestar.

O desejo apresenta duas tendências: uma que incentiva a realização e a expressão de um sentido originário, outra que se encarrega da sua manifestação, recorrendo a um discurso de força dissimulante – uma das tendências visa mostrar enquanto que a outra visa esconder, ocultar, criando um segundo texto, cifrado, que aponta indirectamente para o primeiro.¹⁰⁶

O desejo apresenta-se como uma estrutura intermediária, que opera a ligação entre um plano vital (a pulsão) e um plano de significação (a pulsão em si é incognoscível mas dá-se à compreensão através de um representante que é da ordem da significação e que constitui os pensamentos do sonho). O carácter intencional do desejo é a ocasião para que a “vida pura” irrompa no campo da palavra, em ordem à realização do desejo; todavia, a realização do desejo aparece aqui, não como um movimento intencional simples, mas como uma actividade equívoca, um trabalho que revela ao mesmo tempo que esconde, que produz significações indirectas, que fala por alusões e enigmas.

A semântica do desejo, enquanto estudo dessas expressões de duplo sentido, revela que o desejo é um “terreno” privilegiado” para a emergência de símbolos e que é por essa razão que se vê envolvido com a interpretação, tornando-se verdadeiramente um problema hermenêutico.

A noção de símbolo cobre todas as expressões de duplo sentido e tem lugar central na interpretação, por isso, a hermenêutica freudiana deveria ser uma

¹⁰⁵ Esta remodelação do material psíquico em função de um dado objectivo assemelha, segundo Freud, a elaboração secundária a uma função intelectual e aproxima-a do processo de racionalização, “processo pelo qual o indivíduo procura apresentar uma explicação coerente, do ponto de vista lógico, ou aceitável, do ponto de vista moral, para uma atitude, uma acção, uma ideia, um sentimento, etc., não se apercebendo dos seus motivos verdadeiros”. LAPLANCHE E PONTALIS, op.cit.

¹⁰⁶ “Ce qui, dans cette régression, nous renvoie des concepts de sens a des concepts de force, c’est ce rapport à l’aboli, à l’interdit, au refoulé, c’est le court-circuit de l’archaïque et de l’onirique; car ce fantastique est un fantastique du désir. Si le rêve est tire vers le discours par son caractère de récit, son rapport au désir le rejette du côté de l’énergie, du conatus, de l’appétition, de la volonté de puissance, de la libido, ou comme voudra dire. Ainsi, le rêve est-il en tant qu’expression du désir, à la flexion du sens et de la force.” C.f. RICOEUR, Idem, p. 99.

hermenêutica do símbolo como linguagem do desejo. Contudo, Freud opõe a sua interpretação a uma interpretação simbólica, com o objectivo de diferenciar o seu trabalho de outros tipos de interpretações de sonho, a saber:

- a) Daqueles que interpretavam o sonho, tomando-o como um todo, substituindo-o por outro texto mediante relações de analogia. Para Freud, essa tese falha porque nem todos os sonhos aparecem como um todo compreensível, e mesmo quando isso se dá sabemos que Freud atribui essa “racionalização” a uma força dissimulante que trabalha na construção do sonho. É por isso que a análise freudiana começa por dissociar os elementos que figuram no sonho narrado e a interpretação é feita sobre cada elemento tomado isoladamente;
- b) Daqueles que interpretavam o sonho como um trabalho secreto, substituindo cada elemento do sonho por outro, mediante uma espécie de chave pré-fixada. Este trabalho de interpretação ignora os processos de construção do sonho e tem um carácter fechado e quase mecânico.

Para Ricoeur, foi a tentativa de não confundir a sua análise com estes tipos de interpretação que fez com que Freud não colocasse a questão do simbolismo no seu devido lugar. Apesar de reconhecer o papel do simbolismo intelectual no trabalho do sonho, aquilo que aí ganha importância é o processo de figuração. A questão do simbolismo começa por colocar-se com o estudo dos “sonhos típicos”, posteriormente, o símbolo é abordado no capítulo da figuração onde Freud conclui que não há no sonho uma actividade propriamente simbolizadora, mas uma actividade de figuração que se serve dos símbolos já existentes na cultura dos povos (nas lendas, mitos, provérbios, etc.). Para Freud, não é o símbolo que faz problema no sonho porque a simbolização foi feita noutro lugar – o sonho apenas se serve dela.¹⁰⁷ É porque o símbolo é pensado como um facto prévio da cultura que a interpretação simbólica tem lugar dentro de uma explicação genética, a análise do sonho não pode resumir-se à tradução de símbolos, mas deve ser uma interpretação das associações que cada paciente faz com os símbolos.

É, portanto, a título auxiliar que a interpretação simbólica aparece ligada ao trabalho analítico. Ricoeur critica esta posição de Freud porque se desvia do seu verdadeiro valor do símbolo, confinando-o a limites muito estreitos.

¹⁰⁷ Idem, p. 106 a 108

Para Ricoeur, a função do símbolo não é só a de ser vestígio de uma cultura, mas consiste essencialmente na produção de um sentido sempre renovado, que é expressão de um fundo inesgotável de ser.¹⁰⁸

O esquecimento da dimensão ontológica do processo de simbolização não permite que se compreenda o sentido autêntico do desejo enquanto zona de emergência de símbolos. O desejo não pode manifestar-se tal como é e deve, por isso, disfarçar-se, violentar-se, utilizar a força para fazer frente a outra força – a dura realidade, que obriga, condena e recalca o desejo naquilo que ele tem de primário. O homem freudiano é o homem do desencanto e da frustração e a não consideração do carácter ontológico e heurístico do símbolo contribui ainda mais para uma visão sombria da realidade humana, presa a um passado que não pode realizar mas de que não consegue livrar-se. Ainda que aplauda a arqueologia do sujeito operada pela psicanálise e sublinhe a sua importância no quadro de uma filosofia da reflexão, Ricoeur não partilha com Freud esta visão pessimista do ser humano. Para Ricoeur, a adaptação do desejo a uma realidade exterior ao indivíduo não é uma auto-mutilação, mas sim um processo de educação do desejo que visa restaurar a origem.

O desejo é a primeira expressão de uma afirmação originária, sendo que a sua progressiva educação não o conduz a um lugar estrangeiro àquele de que proveio, mas desenvolve-o e explicita a sua verdade.

Mas isto só se compreende se a arqueologia do sujeito for completada por um movimento inverso, de carácter teleológico: o trabalho que visa descobrir as origens é, ao mesmo tempo, uma progressão em direção a um sentido último. As formas primeiras e imediatas do desejo são pobres, precisamente porque são imediatas, isto é, porque ainda não desenvolveram toda a riqueza que está contida no seu conteúdo. Por isso, o desejo necessita de passar pelo outro, pela diferença, para reconquistar a sua verdade. Qual é o outro do desejo? É na força contra a qual o desejo luta no trabalho do sonho que encontramos o outro do desejo, que é, na verdade, a sua mediação.

¹⁰⁸ Idem, p.108 :“Freud, va-t-il eu raison de limiter la notion de symbole à ces signes sténographiques? Ne faut-il pas distinguer plusieurs niveaux d’actualité du symbole? (...) n’y a-t-il pas aussi des créations symboliques nouvelles qui servent à véhiculer des significations neuves? Autrement dit, le symbole est-il seulement vestige? n’est-il pas aussi aurore de sens?”

1.2 O desejo e o seu Outro

O desejo é um discurso que fala sobre a origem. Já vimos que a sua expressão está repleta de equívocos e que nela coexistem, na realidade, dois tipos de discurso: um discurso de sentido, que faz emergir o desejo na palavra, e um discurso de força, astucioso, que dissimula a expressão primeira do desejo. O desejo é uma fala mista, exprime-se por charadas e expressões de duplo sentido que lhe dão um carácter paradoxal: mostra-se sob o regime do esconimento, é por isso que ao mesmo tempo que requer a palavra, também a faz falhar.¹⁰⁹

Coloca-se agora a questão de saber porque é que o desejo faz falhar a palavra, ou seja, porquê toda essa operação complexa de disfarce? Disfarce diante de quem? Vemos, desde logo, que o desejo não está só, mas que tem um interlocutor e sabemos qual é a resposta dada por Freud: a realização do desejo está ao serviço do princípio do prazer que, na satisfação das minhas necessidades e interesses, choca com a realidade, com o que está socialmente estabelecido. Estamos sempre com ou diante de outros; o desejo nunca está só porque a sua realização implica sempre a posição de um outro que me olha, que me acompanha, que me aprova ou desaprova. A censura é uma instância “guardiã” das normas e valores próprios de uma sociedade ou cultura e constitui-se pela interiorização dessas normas e valores, como resultado da educação e do processo de socialização. A sua função é a de limitar o princípio do prazer pela realidade, controlando a passagem dos conteúdos que estão no inconsciente para a consciência.

O princípio da realidade é o outro do desejo, o discurso de força do desejo, que põe em marcha a operação de disfarce, visa confrontar e contornar uma outra força, a da censura, que actua sob o comando da realidade. Ricoeur sublinha que a instância da censura é correlativa da deformação: a censura é a causa, a deformação o efeito. Deste modo, estamos novamente diante de um discurso misto: a censura actua ao nível do sentido, alterando e reprimindo conteúdos, tornando inteligível o texto original.

¹⁰⁹ Idem, p.99: O carácter paradoxal do desejo encontra expressão na definição do sonho como manifestação (mostragem) de um desejo recalcado (esconimento): “Dire que le rêve est l’accomplissement d’un désir refoulé, c’est composer ensemble deux notions qui appartiennent à deux ordres différents, l’accomplissement (*Erfüllung*) qui appartient au discours du sens (...) et le refoulement (*Verdrängung*) qui appartient au discours de la force; la notion de *Verstellung*, qui les combine, exprime la fusion des deux concepts, puisque le déguisement est une espèce de manifestation et, en même temps, la distorsion qui altère cette manifestation, *la violence faite au sens*.”

Por outro lado, actua ao nível da força porque reprime o que procura manifestar-se sem o consentimento da realidade.¹¹⁰

A relação do desejo com o seu outro, a realidade, dá origem ao desenvolvimento de uma série de figuras que retratam a progressiva adaptação do sujeito à realidade. A história do desejo é a história das alterações que o desejo sofre (tematizadas a partir de uma perspectiva genética) no seu debate com a autoridade, pelo qual se educa e ganha uma nova expressão.¹¹¹ Ela consiste na conversão do prazer à realidade e mostra o caminho da necessidade (*anankê*) como o oposto do narcisismo humano. O desenrolar dessa história dá-se por substituição dos objectos nos quais o desejo procura realizar-se.

O primeiro objecto de desejo é o próprio sujeito e a realização do desejo dá-se ao nível da satisfação que ele desfruta com o seu próprio corpo – o narcisismo é o primeiro momento da história do desejo. Aos poucos, a pulsão vai-se voltando para o exterior e o objecto elegido pelo desejo já é outro diferente do sujeito: os pais, e mais tarde, a sociedade sob a forma da interiorização dos seus valores, critérios e regras. Mas esta exteriorização é sempre vista como um arranque violento do sujeito a si mesmo, tornando-se na raiz de um mundo fantasmagórico ao qual o homem retorna sempre. O princípio da realidade começa por ser uma luta contra as subestruturas do desejo e do fantástico em que ele se procura manter, aparece como via dos objectos arcaicos e perdidos, a via mais longa e difícil, oposta à via curta e fácil do prazer.

É no debate do desejo com o seu outro, a realidade, que o sujeito cresce e se torna autónomo. Ele vê-se entre dois princípios que são vividos como um conflito que o Eu procura apaziguar: o princípio da realidade, ao qual deve atender para viver em comunidade, e o princípio do prazer, que o instiga à realização das aspirações pessoais. A história da sua relação é a história do crescimento afectivo do indivíduo, pois corresponde a um crescimento psíquico e a uma maturação sexual (expostos na teoria dos estádios da libido).

¹¹⁰ Idem, p. 100 : “C’est à ce même discours mixte qu’appartient le concept de «censure», corrélatrice de celui de distorsion: la distorsion est l’effet, la censure la cause. (...) la censure se manifeste au niveau d’un texte auquel elle inflige des blancs, des substitutions de mots, des expressions atténuées, des allusions, des artifices de mise en pages, les nouvelles suspectes ou subversives se déplaçant et se cachant dans des entrefilets anodins; d’autre part, la censure est l’expression d’un pouvoir, plus précisément d’un pouvoir politique, lequel s’exerce contre l’opposition en la frappant dans son droit d’expression; dans l’idée de censure les deux systèmes de langage sont si étroitement mêlés qu’il faut dire tour à tour que la censure n’altère un texte que lorsqu’elle réprime une force et qu’elle ne réprime une force interdite qu’en perturbant son expression.”

¹¹¹ Em Freud, essa nova expressão do desejo no adulto (aquele que educou o seu desejo) é sempre uma expressão deslocada e substituída, ou seja, implica sempre frustração e recalçamento.

Por isso, a história do desejo tem fortes implicações éticas e reflecte-se na constituição do “si” do ser humano. No entanto, ainda que o princípio da realidade se imponha aos poucos, ainda que a instância da autoridade seja interiorizada, ela nunca perde, no pensamento de Freud, o seu carácter de exterioridade, ou seja, a consciência moral é que vem de fora, não tem um carácter originário (o que é originário é o princípio do prazer)¹¹².

A coerção da consciência moral, interiorizada nas instâncias da censura ou do Superego é uma violência necessária à sobrevivência do individuo que, entregue à vicissitudes do prazer acabaria por destruir-se. A negação do carácter originário da consciência moral faz com que a moralidade seja sempre um constrangimento para o Ego e nunca possa assumir um carácter de autenticidade.¹¹³ A psicanálise não consegue explicar o seu fundamento, apenas dá conta do modo como surge e quando surge - o aparecimento da moralidade é sempre à posteriori, dá-se com a formação do superego.

A negação do carácter originário da consciência moral e da ética, tem consequências ao nível da constituição da subjectividade. Ainda que o homem reprima os seus instintos mais egoístas, ainda que os seus desejos se dobrem à exigências da realidade, isso nunca será totalmente transparente e o ser humano nunca coincidirá plenamente consigo próprio. O sujeito da ética não se domina a si mesmo, porque há qualquer coisa de indestrutível do lado do princípio do prazer, que pode ser reprimido, mas que não desaparece, continuando a manifestar-se sob a forma de sintomas.¹¹⁴ A ética não é a sua verdade, mas a necessidade á qual tem que se adaptar para sobreviver. A negação do carácter originário da ética e da dimensão ontológica do desejo (que se expressa no carácter secundário do processo de simbolização na teoria do sonho) compromete o crescimento do sujeito e o seu domínio sobre si próprio.

¹¹² Idem, p.185 e 18 : «Il ne faut certes pas demander à la psychanalyse ce qu'elle ne peut pas donner: à savoir l'origine du problème éthique, c'est-à-dire son fondement et son principe; mais ce qu'elle peut donner, c'est la source et la genèse; le difficile problème de l'identification s'enracine ici; la question est celle-ci: comment à partir d'un autre (...) puis-je devenir moi-même? Le bénéfice d'une pensée qui d'abord récusé le caractère originaire du moi éthique est déplacer toute l'attention vers le processus d'intériorisation par lequel ce qui d'abord nous était extérieur nous devient intérieur.»

¹¹³ Idem, p.182 :“L'homme est un être essentiellement menacé par le dedans; c'est pourquoi au danger extérieur, il faut ajouter la menace des instincts, source d'angoisse, et la menace de la conscience morale, source de culpabilité.”

¹¹⁴ Idem, p.186. Freud substitui a ideia kantiana de uma patologia do desejo pela ideia de uma patologia do dever para designar o carácter opressor e inautêntico da consciência moral, que é sempre vista como “humilhação do desejo, como interdição e não como aspiração.”

O desejo fica preso na imediatez das suas primeiras figuras, inultrapassáveis e indestrutíveis, e não pode produzir novas significações que dêem conta, de um modo renovado e enriquecedor, do fundo originário de ser de que provêm.

A posição de Ricoeur difere da de Freud, uma vez que concede à ética um carácter originário: a “voz” da consciência é a alteridade que reside em mim (que me é constitutiva e não exterior), é o acolhimento do outro que me mediatiza e me restitui a mim próprio. Mas esta perspectiva implica um confronto da hermenêutica freudiana com a hermenêutica de tipo hegeliano, que tematize o desdobramento da consciência na consciência de si como a visão de si num outro.

Assim o desejo emerge na linguagem e dá-se à reflexão pela via da interpretação, porém a linguagem do desejo é mista (um misto de força e de sentido) e é ocasião para o que é da ordem pulsional se manifestar numa ordem diferente: a da significação. Todavia, há sempre um resíduo que é intraduzível: a pulsão em si mesma é o incognoscível, está fora de sentido, o que ela é por si não sabemos, apenas a conhecemos por intermédio dos seus representantes – o que mostra que a existência humana é muito mais do que aquilo que a razão pode pensar, o “eu sou” ultrapassa infinitamente o “eu penso”, por isso mesmo não se pode condenar o sujeito a um fechamento cognitivo. A riqueza humana muito deve à abertura afectiva e ao acolhimento do outro, como forma de afirmação originária e de regresso ao si originário de uma unidade que se manifestava quebrada e que se completa nessa intersubjectividade. Esta dimensão, a dimensão ética, seja qual for a teoria ou designação que queiramos dar revela o sentido originário do ser humano, é aquilo que o indivíduo tem de mais interior, tem de mais genuíno e de maior humanismo, é nela que a verdade humana se revela na sua maior dignidade.

1.3 Desejo e Subjectividade – o descentramento teleológico

Pretende-se dar conta, nesta secção do carácter progressivo que a reflexão deve assumir para conduzir a consciência à consciência de si. Esse movimento parte dos resultados obtidos por uma arqueologia do sujeito, levada a cabo pela psicanálise (operando um descentramento da origem do sentido que permitiu afastar a consciência da ilusão da auto-evidência), e elege a interpretação como método privilegiado para a compreensão do homem como totalidade, isto é, como vida e espírito implicados um no outro. Mas o descentramento arqueológico apela para um movimento contrário que o complementa, desenvolvendo o sentido que se manifesta na *arquê*. Ricoeur procura mostrar que a educação do desejo deve ser vista como um verdadeiro processo de conversão pelo qual se constitui uma subjectividade autêntica, para isso, é necessário reconhecer uma dialéctica interior ao próprio desejo, que toma o debate com a autoridade como uma negatividade que lhe é interior, isto é, que vê o outro do desejo não como um estranho, mas como um outro eu que mediatiza a constituição do “si”. Com isto, vemos restaurado o carácter originário da ética, que não era reconhecido pela psicanálise. A dialéctica interior ao desejo descreve um movimento complementar duplo (arqueológico e teleológico) que a reflexão deve assumir para conduzir a consciência ao saber verdadeiro de si. Esse movimento dialéctico mostra que o desejo não é somente a manifestação de um arcaísmo, indestrutível nas suas figuras primárias, a posição inicial do desejo é inultrapassável pela reflexão, mas as suas figuras imediatas devem ser ultrapassadas (mediatizadas) para que seja reafirmada toda a riqueza do fundo de ser de onde o desejo emerge.

2. Entre a psicanálise e a fenomenologia - da redução da consciência à consciência de si

A psicanálise dá um passo importante na compreensão da subjectividade humana, na medida em que mostra, de um modo original, que o plano da representação está profundamente implicado, e diria mesmo, enraizado, no plano da afectividade. Por um lado, mostra que o desejo “é para a consciência”, não apenas porque se encontra embebido de um sentido que procura manifestar, mas porque essa própria manifestação

é cifrada, apelando para a função descodificadora da linguagem. Por outro, mostra que a implicação da representação na afectividade revela que a “representação não obedece somente a uma lei da intencionalidade que a torna expressão de qualquer coisa, mas também a uma outra lei que a torna manifestação de vida, isto é, de um esforço ou de um desejo de ser, à semelhança da ideia de *conatus* ou de uma *vontade de poder*.”¹¹⁵

É enquanto expressão de um fundo de ser que a consciência cai em equivocos que atestam que ela não está apenas envolvida em problemáticas de carácter gnosiológico, mas que também se encontra comprometida com um trabalho de exegese do sentido. Para além disso, a implicação mútua dos dois planos, afectivo e representativo, mostra ainda que a vida é inultrapassável pela razão, que o “eu sou” é sempre mais que o “eu penso” e que o *Cogito* não pode repousar na evidência de si.

O descentramento arqueológico do sentido revela que o desejo interfere na intencionalidade das representações humanas, ainda que lhes confira uma certa obscuridade e opacidade, (o que faz com que o ser humano surja como um mistério para si mesmo), aponta, através dessa mesma opacidade para uma verdade mais profunda e incentiva a consciência a ir mais longe.

A ideia de que a consciência se encontra na dependência do desejo, expressão de um “fundo” de vida, de um arcaísmo anterior à palavra, marca a vantagem da interpretação sobre o método fenomenológico (adoptado por Ricoeur nos seus primeiros trabalhos) na compreensão da subjectividade humana. Enquanto a fenomenologia opera uma redução da própria consciência como origem de todo o sentido, a interpretação em psicanálise faz uma redução da própria consciência para um lugar pré-representativo. A consciência perde a certeza de si mesma, já que a sua verdade não está dada, mas deve ser buscada, construída.

A verdade do *cogito* não está dada na sua evidência dedutiva, ela deve ser construída e atestada no próprio acto de existência, como que um projecto no qual o ser humano se lança pela progressiva educação e dialéctica do desejo, e através da qual revela o seu sentido ético como imanente e originário. O ser humano assume desta forma um compromisso que deve actualizar e aperfeiçoar na sua atestação do acto de existir. Aquilo que inicialmente se tomava como seguro e conhecido, acaba por se revelar como desconhecido para si próprio.

¹¹⁵ Idem, p.442.

O *Ego* da psicanálise não é idêntico ao sujeito da consciência que se descobre na descrição fenomenológica. Enquanto a fenomenologia husserliana opera um descentramento de sentido relativamente à consciência imediata e à atitude natural, concedendo ao *cogito* o primeiro lugar no acto de significar¹¹⁶, a psicanálise opera uma redução mais radical, que destitui o *Ego Cogito* do estatuto de pólo de referência de todas as *visées* da consciência.

Se o *cogito* é ilusório, é preciso perder a consciência para salvar a reflexão, por isso a psicanálise tem duas tarefas: em primeiro lugar visa a destituição da consciência como fonte absoluta de sentido, remetendo para uma instância arcaica, depois recorre à interpretação para aceder a esse lugar originário.¹¹⁷ Mas apesar das diferenças, o projecto da psicanálise tem semelhanças com o da fenomenologia. Em termos gerais, podemos dizer que o grande objectivo comum é a procura de uma maior lucidez, a busca do sentido profundo e verdadeiro da consciência, que se encontra por detrás do seu sentido aparente, ambas as perspectivas denunciam que há um sentido aparente que deve ser destituído da sua pretensa verdade e da auto-evidência.¹¹⁸

Ricoeur pretende mostrar em *De l'Interpretation*, que a crítica à evidência primeira tem uma extensão maior do que a que lhe deu Husserl, e é nessa extensão que encontramos a psicanálise. A ideia de um objectivo comum aos dois projectos, psicanalítico e fenomenológico, bem como a enfatização das mesmas temáticas e as questões comuns deixadas em aberto, levam Ricoeur a considerar que a fenomenologia abre caminho à psicanálise, ainda que não vá tão longe quanto esta foi.

Ricoeur pensa que a fenomenologia antecipa, de algum modo, a noção de inconsciente, ainda que não lhe atribua realidade. Partindo da consideração da consciência como intencionalidade em exercício, Ricoeur procura mostrar que, em fenomenologia, a consciência é *visée* de outro e não posse de si – o que deixa em aberto

¹¹⁶ Idem, p. 367 e 368 :“ La réduction, en effet, a quelque chose à voir avec la dépossession de la conscience immédiate, en tant qu’origine et lieu du sens; la mise entre crochets, la suspension dont il est question en phénoménologie, ne concerne pas seulement le «tout naturel», le «ça va de soi» (...) Dans la mesure où la conscience croit savoir l’être-là du monde, elle croit aussi se savoir elle-même (...) Cette conscience immédiate est déposée avec l’attitude naturelle. C’est donc par une humiliation, une blessure de ce savoir de la conscience immédiate, que la phénoménologie commence. Aussi bien, le savoir laborieux de soi-même qu’elle articule atteste que la première vérité est aussi la dernière connue; si le cogito est le point de départ, on n’a jamais fini d’attendre le point de départ; on n’en part pas, on y vient; toute la phénoménologie est une marche vers le point de départ.

¹¹⁷ Idem, p. 411 e 412.

¹¹⁸ HENRY, M. « *Entre Psychanalyse et Phénoménologie* », in Paul Ricoeur, *Metamorphoses de la Raison Herménéutique*, Ed. du Cerf, Paris, 1991, p.129.

certas questões a que a psicanálise vem dar resposta. A consciência é operadora de um sentido, mas não se mostra enquanto operante, faz ver, mas ela é o não visto, a opacidade de toda a visão. A consciência é produtora de um sentido, mas o próprio acto de produção não é acompanhado pela reflexão.

É neste hiato entre o sentido produzido e o ponto zero que produz sentido (mas que não é ele próprio compreendido no seu sentido) que abre a porta para a tematização do inconsciente. Ele coloca a possibilidade de um saber presumido, por detrás do qual se esconde um sentido verdadeiro que não se domina. Isso introduz a separação entre a consciência e sentido – a consciência deixa de ser o lugar absoluto do sentido e instala-se a suspeita em todas as significações que produz: se a fonte de sentido encerra uma opacidade, o sentido que ela produz é verdadeiro ou haverá outro que se oculta por detrás?¹¹⁹

Um outro ponto em que a fenomenologia se aproxima da psicanálise prende-se com a noção de génese passiva, uma vez que ela pede para uma explicitação de sentido, o que é verdadeiramente uma arqueologia do sentido. O objectivo da investigação fenomenológica consiste em explicitar essas significações primeiras que não estão presentes à consciência no seu próprio processo de formação. É esta explicitação que faz da fenomenologia um trabalho hermenêutico e que abre caminho à psicanálise, Ricoeur compara-a à exegese freudiana dos sintomas, que procura através do que se manifesta, a origem verdadeira. Em ambos os casos, estamos diante de uma análise regressiva, que supõe um conteúdo primário em estado latente. Mas enquanto que a fenomenologia tematiza a constituição desta génese passiva de sentido no campo perceptivo, a psicanálise vai mais longe e encontra a instância em que este sentido se origina. A fenomenologia apenas se refere a este sentido prévio, que se constitui sem o Eu, mas a psicanálise revela-o.¹²⁰ Ricoeur pensa que a fenomenologia faz um reconhecimento meramente teórico da distância que vai da apodicidade do cogito à inadequação do pensamento a si mesmo. O filósofo sabe abstractamente que o sentido do *Cogito* não está dado, mas só uma reflexão sobre a psicanálise permite ultrapassar essas abstrações e aceder a uma crítica concreta do *Cogito*, que passa pela destruição das falsas evidências.¹²¹

¹¹⁹ Idem, p.369.

¹²⁰ Idem, p. 371 e 372.

¹²¹ RICOEUR, *CI*, op.cit., p.237.

O retorno ao sentido verdadeiro que se esconde por detrás do manifesto é o grande objectivo que une a fenomenologia e a psicanálise e ambas o fazem procurando a constituição verdadeira do sujeito enquanto ser de desejo.

O fenomenológico atribui ao corpo, ao seu modo ambíguo de ser, a responsabilidade por esse sentido que está no sujeito, mas que não é totalmente dominado pela consciência. O corpo exhibe um comportamento significativo, que não se deve entender ao modo da inteligibilidade teórica, a noção de corpo próprio aponta para um corpo intencional, para uma “intenção feita carne” e, com isso, abre-se o caminho para a tematização da problemática da afectividade.¹²² É a posição do desejo, entre a força e o sentido, que fornece o modelo para a produção de um sentido que não é consciente, mas que no entanto aparece na consciência. Ricoeur diz que a psicanálise se afasta da fenomenologia ao “mergulhar” directamente na história e nas vicissitudes do desejo, enquanto que a fenomenologia aborda-o lateralmente a partir de um modelo perceptivo de inconsciente, “que é generalizado a todo o sentido vivido e operado no elemento da linguagem.”¹²³

A psicanálise é, fundamentalmente, um trabalho de linguagem, mas aquilo que a distingue da abordagem da fenomenologia é o seu carácter hermenêutico. De facto, os registos de linguagem e de sentido com que trabalha não são unívocos, a terapia analítica começa por ser a escuta de um sentido anterior ao discurso racional, que se exprime de forma cifrada em palavras, gestos ou comportamentos que apelam para a interpretação. O processo psicanalítico de elucidação linguística não é, de forma alguma, contínuo mas encontra obstáculos (equivocidades) criados pela diferença de nível dos dois discursos com que trabalha. É devido a esta equivocidade que a psicanálise vai requerer procedimentos diferentes de uma filosofia da reflexão e de uma elucidação fenomenológica. O trabalho da análise move-se no plano de um jogo conflitual de forças, que procuram expressar outras que se escondem.

¹²² RICOEUR, *IeF*, op. cit., p. 373.

¹²³ Idem, p.379 : “(...) réduction phénoménologique et analyse freudienne sont homologues, parce qu’elles visent la même chose; la réduction est comme une analyse, parce qu’elle ne vise pas à substituer un autre sujet au sujet de l’attitude naturelle; aucune fuite vers un ailleurs ne l’aime; la réflexion est le sens de l’irréfléchi, en tant que de méconnu il devient reconnu.(...)Mais cette homologie initiale entre les méthodes n’est comprise qu’à la fin: la phénoménologie tente d’approcher l’histoire réelle du désir en quelque sorte latéralement, à partir d’un modèle perceptif de l’inconscient qu’elle généralise de proche en proche à tout sens vécu, incarne, et en même temps opéré dans l’élément du langage; la psychanalyse plonge directement dans cette histoire du désir, à la faveur de son expression partielle dans le champ déréalisé du transfert. Mais l’une et l’autre ont même visée: «le retour au discours vrai».,

É esta tematização dinâmica e económica que envolve a elucidação da verdade dos conteúdos que se manifestam na consciência que distingue a psicanálise da fenomenologia.¹²⁴

Em *De l'interprétation*, Ricoeur debate-se com uma explicação de tipo económico, que pretende dar conta do universo das forças e das pulsões, e interroga-se acerca da sua capacidade para tingir o sentido do desejo. O que é certo, é que ela permite encontrar a posição do desejo operando um descentramento de sentido mais radical do que a fenomenologia, a análise é a destituição de um julgar saber, por intermédio de uma redução da consciência, que faz aparecer um lugar originário onde o desejo se constitui como uma “proto-constituição do sentido.”¹²⁵ O enraizamento da reflexão no desejo é a tarefa positiva da psicanálise (em relação a tarefa negativa da destituição do falso Cogito). É verdade que o Cogito sai “ferido” da análise freudiana, todavia, é possível, a partir da psicanálise, iniciar um trabalho progressivo pelo qual a consciência se recupera a si mesma.

A psicanálise teve o mérito indiscutível de mostrar que a auto-posição da consciência não é um acto originário, fundamental e fundador, mas que está dependente da posição inicial do desejo. A consciência está separada do seu sentido por um impedimento que desconhece, mais do que aquilo que faz compreender, ela é agora o que deve ser compreendido. Contudo, a psicanálise não elimina a consciência mas apenas substitui o “estar consciente” pelo “tornar-se consciente”, requerendo a mediação de uma técnica de interpretação. A psicanálise está sempre relacionada com a problemática da verdade do cogito, fora da qual perderia o seu sentido. Apesar do tom pessimista e dos limites da psicanálise, a redução que ela opera é fundamental para que se possa aceder a um saber de si autêntico. A psicanálise não questiona apenas a auto-evidência do sujeito pensante, mas também a sua pretensão de se reflectir a si mesmo.

¹²⁴ Idem, p. 383 : “ (...) la phénoménologie fait comprendre que le sens effectivement vécu d’une conduite déborde la représentation que la conscience en prend; la phénoménologie nous prépare ainsi à comprendre les relations de sens entre les représentants de pulsions et leurs rejetons. Mais l’éloignement et la distorsion qui séparent ces rejetons de leurs racines (...) requièrent un instrument d’investigation que la phénoménologie ne peut suppléer. La notion de représentant représentatif est approchée comme sens, intention, vise; et cela, la phénoménologie le fait bien comprendre, mais il faut une autre technique pour comprendre cet éloignement et cette dissociation qui est à la base de la distorsion et de la substitution qui rend méconnaissable le texte de la conscience.

¹²⁵ HENRY, M. art.cit, p.136.

O sujeito não é imediato a si, pelo que a descoberta do seu sentido oculto por detrás do manifesto, dá-se sempre face a outro, ou melhor, o seu sentido oculto esconde-se diante de outro e requer que o outro o interprete. Se o fim da análise é restituir ao homem a verdade de si mesmo, vemos que essa tarefa tem que realizar-se necessariamente num contexto intersubjectivo, pois é com o outro e a partir do outro que o ser humano se constitui.

3. A textura intersubjectiva do desejo

O desejo encontra-se, desde o início, numa relação de intersubjectividade, o seu outro é a autoridade (que opera ao serviço do princípio da realidade), diante da qual o desejo se mascara para poder manifestar-se, e é o debate com esse outro que funda a história do desejo. Mas se é diante de outro que o desejo se mascara, é também o outro (outra consciência, neste caso, o analista) que o liberta das suas primeiras figuras, que constituem o mundo fantasmagórico ao qual o indivíduo tende a voltar. Na solidão o indivíduo vive debaixo do recalçamento, sublinha os seus desejos ou sofre de perturbações nervosas. É diante de outro, e com a sua ajuda, que o conflito se evidencia e pode encontrar resolução, a transferência de conflitos e dramas passados para o momento actual, nomeadamente para a pessoa do analista, é condição de sucesso da análise. A possibilidade da transferência reside precisamente na dependência em que o desejo se encontra do reconhecimento do outro. É a textura intersubjectiva do desejo que possibilita a cura, transferindo para o campo de um discurso que não tem correspondente real o drama antigo que é, originalmente, um drama falado, uma exigência dirigida a outro que não encontrou resposta.

Todas as nossas relações com o mundo têm uma constituição intersubjectiva, toda a objectividade que construímos, seja no plano perceptivo ou no plano da compreensão, é intersubjectiva porque supõe implicitamente um outro que a percebe e a explicita. Mas o contexto intersubjectivo em que o desejo se move é mais arcaico, dá-se num registo prévio à representação que se manifesta na semântica do desejo. O desejo é um modo de ser originário mas só constitui como desejo humano se a sua *visée* for, não só desejo de outro, mas desejo de outro desejo.

O desejo é originalmente solicitação, pedido a outro, e não exigência de uma coisa.¹²⁶ É pela sua textura intersubjectiva que o desejo se interliga com o campo social, onde há recusas, interdições, tabus, exigências frustradas. A passagem ao simbólico dá-se nesse desencontro em que o desejo é solicitação que é desconhecida ou não encontra eco na ordem vigente.

O desejo necessita então de inovar, de criar máscaras que, aparentemente, se adequam à exigências, mas que escondem outro sentido.¹²⁷

Para Ricoeur, a constituição intersubjectiva do desejo é a verdade profunda da teoria freudiana da libido. Freud descreveu sempre a pulsão em contexto intersubjectivo: a censura, o recalçamento, a realização do desejo de modo fantástico, dá-se sempre numa situação inter-humana. Ainda que o outro seja portador da interdição, isso é já uma maneira de dizer que o desejo encontra outro desejo, ainda que sob a forma de recusa. É pelo facto do desejo ser originariamente palavra proferida para outro que se vê envolvido em conflitos, o recalçamento é a expressão da expressão de um desejo não autorizado. A história do desejo é a história das suas relações intersubjectivas: o desejo passa pela recusa, pela humilhação e adequa-se à realidade pelo desprazer que lhe inflige um outro desejo. Mas a intersubjectividade, em psicanálise, aparece ainda a título de técnica, análise é um trabalho entre analista e analisado, que coincide com a interpretação.¹²⁸ O diálogo analítico faz aflorar, num contexto particular de ausência de compromisso, a solicitação em que consiste o desejo, aquilo que o processo de transferência consegue apurar é que o desejo recalçado é um desejo que ficou sem resposta, que não atingiu o seu alvo ou que foi recusado. Esta técnica constrói-se de um modo paradoxal, ao mesmo tempo que cria condições semelhantes às que foram vividas pelo sujeito por ocasião do drama, que possibilitam que o drama se repita, cria também condições de ausência de compromisso, de isolamento face ao real, e só assim, neste paradoxo, o desejo revela o seu pedido autêntico e mostra o conflito que viveu.

O desejo dá-se na linguagem, é palavra que quer ser acolhida, a relação analítica constitui-se como um momento de escuta, que não condena e recebe o sujeito tal como ele é. As causas da frustração (que determinam um relação inautêntica com os outros e

¹²⁶ Idem, p.376 e 377.

¹²⁷ Idem, p.363.

¹²⁸ Idem, p. 395 e ss.

uma subjectividade não transparente) residem, em última análise, na condenação, na recusa ou no não acolhimento da minha palavra. O desejo é a voz mais antiga de um indivíduo, é a expressão mais originária do Eu, por isso, a constituição da subjectividade deve passar por uma análise da história do desejo. Ser um ser de desejo é, já o vimos, ser afectado pela falta de outro, mas o desejo especificamente humano é aquele que se busca a si mesmo mediante o reconhecimento do outro. A análise do desejo mostra-nos que ser sujeito é, originariamente, ser diante de outro.

4. A dialéctica do desejo: arqueologia e teleologia

“É essa articulação da progressão com a regressão que eu tentei pensar através de uma dialéctica de algum modo primitiva, a da arqueologia e da teleologia. (...) Um pensamento reflexivo que assuma uma tal dialéctica, está já no caminho que vai da reflexão abstracta à reflexão concreta. Falta-lhe compreender que progressão e regressão são transportadas pelos mesmos símbolos e que a simbólica é o lugar da identidade entre progressão e regressão. Compreendê-lo seria aceder à reflexão concreta.”¹²⁹

Todos os dramas descobertos pela psicanálise encontram-se no trajecto da satisfação para o reconhecimento, o que invalida a consideração do desejo como uma simples impulsão vital. Esse trajecto corresponde a um processo de crescimento e maturação do indivíduo, a um movimento que promove o desenvolvimento pela mediação da negatividade. A negatividade decorre da própria textura intersubjectiva do desejo e aparece no momento do encontro do desejo com o seu outro – num primeiro momento com a autoridade, que obriga o desejo a recalcar a sua manifestação, num segundo momento com o analista, que já não é o outro que reprime, mas o outro que escuta, o que possibilita o reconhecimento. É com a ajuda do outro, simultaneamente próximo e distanciado, que consigo olhar para o conflito passado e resolvê-lo, a partir da minha posição actual. O reconhecimento de mim por intermédio do outro, é ainda um trabalho do negativo, mas estamos diante de uma negação da negação, isto é, nega-se o recalçamento permitindo o retorno do originário.

¹²⁹ Idem, p. 475.

A textura intersubjectiva do desejo permite que se compreenda a sua história como um verdadeiro movimento dialéctico, que progride por afirmações e negações, a partir do qual podemos pensar a ascese do desejo. É esta dialéctica implícita na história do desejo que leva Ricoeur a afirmar que há no freudismo um movimento inverso ao da arqueologia do sujeito, mas que, contudo não se encontra explicitado.

Analisar filosoficamente o freudismo é explicitar essa dialéctica implícita capaz de pôr em marcha o movimento progressivo de reconquista da consciência. Esta análise pretende superar as insuficiências da visão económica e solipsista do método psicanalítico, que encerra o sujeito em si mesmo, prendendo-o aos seus fantasmas, e que vê no outro a quem o sujeito lança os seus apelos a figura do repressor. Enfatizando o trabalho regressivo da análise, necessário à descoberta do lugar originário do sentido, Freud não dá suficiente relevo ao trabalho progressivo da consciência para a recuperação de si. Por isso, a sua concepção da realidade humana assume um tom pessimista que acaba por envolver o próprio desejo, tomando-o como fonte de frustrações e recalcamientos. Para Ricoeur, o trabalho regressivo da análise perderia o seu sentido se não estivesse ligado a uma problemática do sujeito, isto é, se o seu fito não fosse a busca dos sentidos através dos quais o sujeito se dá a conhecer.¹³⁰

O problema da psicanálise é de estar de tal maneira absorvida na fuga para o originário que acaba por deixar sempre ausente a questão do Cogito – o Cogito sai “ferido” da análise freudiana, “põe-se mas não se possui”, não domina nem compreende a sua verdade senão pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência actual.¹³¹

A tarefa do “tornar-se eu” é irreduzível a uma económica do desejo, que a empobrece com a estreiteza da sua visão aprisionando-a às figuras primárias e indestrutíveis do desejo. A compreensão da implicação do desejo na constituição da subjectividade fica comprometida e a semântica do desejo será sempre uma semântica do delírio, com efeito, se o sujeito fica preso ao seu passado, a educação do desejo não é uma verdadeira educação porque é ocasião de um processo autêntico de desenvolvimento interior. O desejo está encerrado num solipsismo que vê o seu outro como exterior, encarnando a figura coercitiva da norma que obriga em nome de uma necessidade.

¹³⁰ Idem, p.439.

¹³¹ Idem, p.425.

Consequentemente, não pode ser reconhecido à ética o seu carácter originário, o que a torna mais numa fonte de infelicidade do que de liberdade e autenticidade.¹³² O movimento dialéctico que caracteriza a história do desejo deve ser pensado como interior ao próprio desejo, quer dizer, o outro com quem o desejo dialoga não é um outro estranho, exterior, mas antes, um outro eu, ou se quisermos, o eu visto como um outro.

Desta forma, o trabalho do negativo não é como que forçado pelo exterior (personificado pela sociedade, pelas normas e valores vigentes), mas é interior ao processo de desenvolvimento do sujeito.

Analizada a partir desta perspectiva dialéctica, a história do desejo pode ser considerada homóloga ao processo hegeliano do desdobramento da consciência. Por isso, é preciso supor, em sentido contrário ao movimento regressivo da psicanálise, uma aptidão à progressão que, ainda que seja posta em marcha pela própria praxis analítica, é o não dito da teoria de Freud. O ponto de vista tópico-económico, ao mesmo tempo que é força das descobertas de Freud e a coerência das suas teorias, é também o que se torna redutor quando queremos compreender a questão do cogito. A consciência que está diante de outra consciência não pode ser vista como uma instância numa tópica, que se afirme por sucessivos investimentos e reinvestimentos de energia.

Para Ricoeur, a textura intersubjectiva do desejo coloca a libido no campo de uma fenomenologia do Espírito: o desejo do desejo só consegue atingir a sua satisfação numa outra consciência de si porque aquilo que busca é o reconhecimento que restitui o sujeito a si próprio. A psicanálise supõe desde o início este processo intersubjectivo do desdobramento da consciência. A busca do reconhecimento do outro está intimamente ligado a um desejo de ser, a uma afirmação de si, que é mediada pela identificação, isto é, pela ligação a um outro como modelo daquilo que queremos ser, mas esse outro é sempre exterior ao sujeito desejante e o processo de identificação fica sempre preso às figuras primárias do desejo.¹³³ Falar de uma dialéctica do desejo, ao invés de uma

¹³² Idem, p.472: “Je doute pour ma part que Freud ait réussi réduire l’écart de principe entre l’extériorité de l’autorité, à quoi le condamne sans refus d’un fondement éthique inhérent à la position de l’ego, et le solipsisme du désir, qui tient à son hypothèse économique initiale, selon laquelle toute formation d’idéal est finalement une différenciation du Ça. Le freudisme manque d’un instrument théorique convenable qui rendrait intelligible le dialectique absolument primitive du désir et de l’autre que le désir.”

¹³³ Idem, p.462.

história do desejo, é dizer que o desejo tem o negativo no seu seio, e que é por essa negatividade que se educa e se humaniza.¹³⁴

O movimento dialético em que o desejo está envolvido não lhe é um destino exterior, é no próprio movimento do desejo que devemos encontrar a raiz da cultura e da autoridade e é também aí que o “si” se prefigura – isto é, é o próprio movimento da vida que faz avançar a consciência de si, mediatizada pela diferença que a vida gera no seu seio. A emergência do “si” não se dá fora da vida (o que afastaria o Cogito da questão do desejo) e é nessa medida que a dialética do desejo pode identificar-se com o processo de desenvolvimento da consciência de si. O outro é o negativo interior ao desejo, no qual se desdobra a afirmação imediata, as normas, os valores, a cultura, constituem a alteridade no interior da identidade e dá-me uma outra visão para lá da finitude do meu ponto de vista.

O reconhecimento do outro funciona como negação da negação, isto é, como superação que nega a repressão do originário, mas que conserva o desenvolvimento de todo o percurso. O outro que me escuta é o que é capaz de descobrir, e de me levar a descobrir, um anseio interior que estava reprimido, e a olhá-lo não só a partir da minha posição, mas também a partir do outro. Por isso, Ricoeur considera que o reconhecimento é “a desimplicação do egoísmo do meu Ego, é a mediação daquilo que o eu perseguia como satisfação.”¹³⁵ A negação da particularidade do sujeito, da imediatez do seu desejo, abre-se à universalidade. O reconhecimento, como negação, procura reconciliar a particularidade do sujeito com a sua negação, e é esse momento que reconduz o sujeito a si mesmo. A ideia de uma dialética do desejo implica assim que se conceba um movimento teleológico complementar à arqueologia do sujeito.

O que não significa a anulação do desejo, já que a teleologia da consciência manifesta tanto que a vida é ultrapassada pela consciência de si, como que descobre que a vida e o desejo são sempre inultrapassáveis como posição inicial e afirmação originária. O desejo é inultrapassável, o que significa que a oposição do desejo é mediatizada, mas que não é suprimida ou anulada. Somente a filosofia hegeliana possui um instrumento dialético capaz de pensar a verdade da sublimação. Em Hegel, voltamos a encontrar a ideia de que pelo reconhecimento do outro, o sujeito é devolvido a si próprio.

¹³⁴ Idem, p.465.

¹³⁵ Idem, p.455.

A alteridade do desejo, a sua textura intersubjectiva é o correlato intencional verdadeiro de um desejo humano, na posição do outro vejo-me de forma mais verdadeira porque consigo a objectividade de me ver como um outro, o “si” que eu descubro só se torna “meu” pelo reconhecimento do outro, que me restitui a minha pertença. O outro é minha testemunha, no outro revejo-me, uma vez que ele acompanha os diferentes momentos da minha história, confere-lhes objectividade (o outro é a distância em relação à imediatez e ao amor-próprio) e unidade (a partir da distância do outro, consigo encontrar um percurso significativo na minha história de vida).

Percebemos agora a importância da articulação de uma arqueologia do sujeito e uma teleologia da consciência para a compreensão do “si” do sujeito. Ricoeur afirma que só tem uma “*arqué*” um sujeito que tem um “*télos*”, o que significa que o esclarecimento da cena primitiva não visa apenas fixar o lugar da origem, mas visa, sobretudo, esclarecer um percurso efectuado e a efectuar, que vai dando origem a novas figuras que se desimplicam umas nas outras com vista a uma totalização. A verdade da consciência de si implica, portanto, um duplo descentramento de sentido: o primeiro destitui a consciência do estatuto de fonte absoluta de sentido, mostrando que há um sentido que se anuncia antes da consciência; o segundo mostra que esse sentido que se anuncia previamente não é posse exclusiva da instância primitiva, já que a sua verdade só se encontra no processo de desimplicação das figuras da consciência e, por fim, na consciência de si, entendida como resultado de todo o processo. O núcleo do “si” não é o Ego psicológico, mas o Espírito, entendido como dialéctica das figuras. A consciência é a interiorização desse movimento, que deve ser encontrado nas obras da cultura. Com isto, a prisão a que Freud tinha condenado o ser humano parece ser posta em causa e mesmo ultrapassada.

Os verdadeiros símbolos encontram-se no cruzamento de duas funções: mascaram ao mesmo tempo que desvelam, escondem as pulsões, ao mesmo tempo que revelam o processo de consciência de si. É a sobredeterminação do símbolo que permite realizar a identidade concreta entre a progressão das figuras do espírito e a regressão ao inconsciente, o que faz do símbolo uma estrutura de duplo sentido. O simbólico é o lugar da identidade entre progressão e regressão e os símbolos autênticos são verdadeiramente regressivos-progressivos. Estas funções não são exteriores uma à outra, mas são duas vertentes de uma única função simbólica e reflectem a

sobredeterminação dos símbolos autênticos¹³⁶, a sua dualidade deve ser compreendida como oposição, mas antes como uma dialéctica, o que significa que não há uma verdadeira oposição entre consciente e inconsciente, entre história e destino, entre fim e génese, pela reminiscência e arcaísmo antecipam-se as possibilidades do ser humano. Neste sentido, não há “*arquê*” sem um “*télos*”, assim como não há regressão sem progressão, e até as ideias só se dão pelo seu oposto, pelo que as obras de cultura constituindo-se como uma “*paideia*” para o ser humano, abrem as possibilidades do desejo, educando-o, humanizando-o, por isso é fonte de desejo, ao qual o indivíduo aspira e se reconhece. As obras da cultura, produzidas pela dialéctica anterior ao desejo, mostram, de uma forma codificada, simbólica, essas possibilidades, revelando o ser do homem – ao mesmo tempo que desvelam e testemunham qualquer coisa de arcaico, têm por isso um carácter prospectivo na medida em que revelam um percurso signifiante, as obras da cultura constituem-se como uma “*paideia*” porque abrem para aquilo que revelam¹³⁷.

¹³⁶ RICOEUR, Idem, p.478 e ainda *CI.*, op. cit., p.117.

¹³⁷ RICOEUR, Idem, p.118.

Capítulo IV

IDENTIDADE E RECONHECIMENTO

1.1 A questão da identidade

No presente capítulo, será feito um percurso em torno do reconhecimento, iniciando uma abordagem em torno do reconhecimento e identificação, para reforçar a necessidade do ser humano se encontrar e buscar a sua essência num movimento natural de abertura e partilha com o outro do seu ser, no qual o reconhecimento assume um papel preponderante. A importância dessa intersubjectividade é explicitada no capítulo seguinte, onde procuro sublinhar a intersubjectividade como elemento vital do processo de reconhecimento da identidade humana. E por fim, fazer a transição para um plano social e institucional onde o reconhecimento ganha expressão enquanto identidade colectiva e projecto comum.

Neste capítulo, tomo como ponto de partida que o que exige ser reconhecido é a identidade humana, e neste sentido procuro fazer uma abordagem generalista de algumas correntes filosóficas e de alguns autores relativamente às questões da identidade, que considere serem relevantes no estudo desta temática, uns pela influência exercida no pensamento de Paul Ricoeur, outros pela presença neste meu percurso.

Primeiramente, reforço a falência das filosofias da consciência que conduziram a um reducionismo da identidade do ser humano; e numa tentativa de reabilitação dessa identidade opto por apresentar o personalismo, não sob uma exposição da corrente de pensamento, mas somente procurando salientar que enquanto tentativa de reabilitação também não vingou na sua missão por ser demasiado contextualizado pelos acontecimentos de sua época, e neste âmbito fracassou pela sua caducidade. Posteriormente, e porque falar de identidade é falar de alteridade, procedo a uma análise da dimensão relacional do sujeito.

O ser humano deverá ser entendido não sob a categoria de substância, mas antes sob a categoria de relação, uma vez que na formação da sua identidade, a intersubjectividade assume um papel predominante enquanto processo para um reconhecimento e intersubjectividade que se revelam éticos, daí a minha opção por fazer uma pequena referência ao filósofo M. Buber.

No entanto, se a alteridade compreende uma dimensão ética e moral, o homem deverá ser pensado também sob o plano das instituições, cuja sua ausência não permite ao sujeito alcançar uma vida boa. E é entre esta panóplia de perspectivas filosóficas em torno de um sujeito que urge uma identidade na qual se reconheça que Ricoeur surge como um autor de referência, visto apresentar uma nova forma de se pensar a pessoa.

Posto isto, começo por afirmar que é a autenticidade do que somos que solicita um reconhecimento. É esse carácter interior da nossa identidade que faz ser o que somos e que carece ser reconhecido, pois é no reconhecimento que o indivíduo se completa/reconcilia (na unidade quebrada). E por isso, será também de identidade que se tratará no reconhecimento do si. À pergunta: “o que é que exige ser reconhecido?”, eu respondo o si-mesmo do indivíduo, a pessoa na sua identidade autêntica e manifestação do seu ser. Neste sentido, no presente capítulo, faço primeiramente uma abordagem em torno da questão da identidade que ao longo da história da filosofia, ora aparece silenciada, ora ocupa um lugar marginal no horizonte de inúmeras reflexões, para posteriormente perceber o lugar fundamental que o conceito ocupa em torno da questão do reconhecimento.

Pensar a identidade do ser humano pressupõe uma tentativa de recuperação do próprio conceito: Quem é o sujeito enquanto responsável moral? Quem é que fala? Quem é que age? Quem é que se relata e se reconhece nessa mesma narrativa; na narrativa da vida, no discorrer da acção e no decurso da História?

Uma análise filosófica da identidade humana quer considerada em si mesma, quer na sua alteridade pressupõe vários níveis de abordagem e de complexidade: é pensar a Pessoa não somente daquilo que ontologicamente a constitui, mas também aquilo que do ponto de vista fenomenológico a manifesta, e o que manifesta a existência humana é a sua atestação e *praxis*, não no sentido da *praxis* aristotélica da substância, mas sim no sentido de um verdadeiro empenhamento e compromisso. É essa a proposta de Ricoeur, uma mudança ao nível do estatuto ontológico do sujeito, mediante o fenómeno da atestação, o que deixa antever uma substituição de uma ontologia da substância por uma ontologia do agir. Ricoeur vai mais além quando confere à dimensão ética um estatuto espaço-temporal reclamando a exigência de um compromisso (*engagement*) no qual se reconhece nessa unidade colectiva.

O ser humano constrói-se na reciprocidade das suas relações, mas estes actos não são actos desenraizados, operam num ‘lugar’ social e com um pano de fundo institucional.¹³⁸ Não podemos esquecer o contexto histórico que marcou o autor e o percurso do seu pensamento, o período pós-guerra, no qual elaborou as suas primeiras obras definiram a maneira como o autor encara as questões morais e ontológicas, se primeiramente o projecto inicial de uma “Filosofia da Vontade” visava num primeiro momento compreender as estruturas fundamentais da vontade humana de forma a chegar a uma análise sobre a questão do mal na História, com a sua evolução desembocou numa análise da liberdade puramente humana. Urge restaurar e reconciliar a liberdade consigo mesma, a liberdade humana não é uma liberdade titânica e absoluta, há que romper com uma ética metafísica intangível e assumir um compromisso ético e criativo de construção da humanidade. Rompe-se o fosso entre o ser e o dever ser, e exige-se à liberdade uma liberdade verdadeiramente activa e responsável na recriação de si e atestação de sua existência.

A questão da identidade humana está longe de desaparecer, ao contrário do que Michel Foucault pensara, na verdade ela nunca ganhou tanta relevância devido aos avanços científico-tecnológicos a que temos vindo a assistir, a novas realidades como o terrorismo nas suas variadas formas, à destruição do Estado Social em prol de uma economia reflexo de uma sociedade alienada e sem referências valorativas.

A análise em torno da questão da identidade foi assumindo vários contornos, sobretudo a partir da modernidade: a psicológica com o cartesianismo, em que é a consciência o elemento condicional para definir pessoa; o ético através de Kant que salienta a liberdade e dignidade humana do sujeito enquanto pessoa e o social com o personalismo defendido por E. Mounier, mas também M. Buber em que a pessoa surge definida pela sua relação ao outro e as inter-relações que estabelece enquanto ser-amor. Porém, a questão da identidade não se esgota na sua singularidade, nem na intersubjectividade das relações, pelo que Ricoeur sendo um crítico veemente a qualquer forma de personalismo e outros -ismos relativos ao carácter indefinível da pessoa, não deixa todavia de reconhecer o mérito dos filósofos anteriores. Contudo, considera que há mais por dizer acerca da pessoa enquanto ser relacional, o filósofo

¹³⁸ THOMASSET, A., *Paul Ricoeur: Une Poétique de la Morale*, Leuven University Press, 1996, p. 60: “Pour Ricoeur l’éthique se distingue par le souci d’autrui, non pas seulement dans un rapport de maître et disciple comme chez Lévinas mais dans la réciprocité des relations, et cela sur la base du lien social constitué par le fond institutionnel de la société. Le moi doit donc être corrélé avec autrui et avec une constitution.”

aprofunda a dialética presente nesse dinamismo do que é ser pessoal. O mesmo reveste-se de uma criatividade no processo de construção pessoal e não pode ser entendido num plano do sujeito consigo mesmo, nem numa relação eu-tu (alteridade), mas também em relação a uma terceira realidade – as instituições que permitem a concretização da intenção ética. Ricoeur aprofunda assim inúmeras dialéticas que estão contidas na estrutura da identidade humana, e por esta razão não pode deixar de ser reconhecido o seu importante contributo, tendo sido um dos maiores filósofos do pós-modernismo, é sem dúvida um dos pensadores a quem mais se fica a dever a reflexão sobre a pessoa. Assim, acrescento que o sujeito não pode ser pensado senão na sua singularidade, mas sempre num profundo dinamismo em relação ao outro. A procura da *vida boa* (*visée éthique*) não pode ser tomada isoladamente. A felicidade de cada um articula-se e constrói-se necessariamente com os outros e em instituições justas. Qualquer que seja a imagem que cada um possua de uma vida realizada, esta é o que constitui o fim último da sua acção, por isso está fundamentado o sentido ético da personalização do sujeito humano. Posto isto, importa no primeiro momento reflectir sobre o fracasso das filosofias da subjetividade e do personalismo, bem como o contributo de M. Buber para num segundo momento proceder-mos à análise do contributo de Ricoeur nestas questões da identidade e melhor compreender os conceitos de atestação e reconhecimento e sua importância capital numa filosofia da vontade.

1.2 O Reduccionismo da identidade humana em torno do fracasso das filosofias da subjectividade

Com a filosofia da modernidade são abandonadas as discussões ontológicas antigas e inicia-se um momento de caracterização da pessoa em que a consciência assume ser uma característica fundamental e definitiva da pessoa. Inaugura-se de certo modo a filosofia da consciência em que Descartes foi o mentor através da descoberta inabalável do *cogito*. A pessoa sofre um reduccionismo ontológico da totalidade do seu ser à realidade de ser um ser pensante. A pessoa mostra-se reduzida à sua consciência («penso, logo existo») e não ultrapassa o facto de ser apenas um substância pensante.¹³⁹

¹³⁹ DESCARTES, R., *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Livraria Almedina, 1992, pg. 122 e 123: “Pensar? Aqui descubro: o pensamento é, apenas este atributo não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo.(...) portanto, eu sou, por precisão, apenas uma coisa pensante, isto é, um espírito, ou

É claro que não podemos descontextualizar as circunstâncias em que é reconhecida a questão. Tratava-se de descobrir algo que fosse indubitável e que pelo seu grau de certeza maior pudesse ser fundamento de todo o saber. O *cogito ergo sum* seria a verdade na qual repousaria todo o saber, e desta forma Descartes enraíza todo o conhecimento no sujeito, na verdade subjetiva de que eu sou e sou enquanto *res cogitans*. A verdade perde a sua adequação do pensamento à realidade, mas ganha a nova forma de uma validade absoluta numa realidade subjetiva. Havendo uma deslocação de conteúdos, o que é importante frisar é que a problemática da verdade recebe a sua fundamentação no sujeito. A certeza subjetiva nasce da própria dúvida. É o próprio ato de duvidar que faculta a verdade objetiva do cogito.

A identidade do cogito refere-se assim ao próprio ato de pensamento, pelo que temos presente uma redundância que faz com que se afirme o sujeito como pura subjetividade, e sem a qual esta não se sustentaria.¹⁴⁰ Mas a verdade é que o homem enquanto subjetividade pensante torna-se modelo para as filosofias da subjetividade, de modo a ser um ícone dos tempos modernos. Inumeráveis foram as perspectivas filosóficas que tomaram a subjetividade como fundamentação de todo o saber e rigor filosófico. De Kant a Hegel foram várias as teorias desenvolvidas e é com Nietzsche que surge o primeiro sinal de falência da subjetividade. Paul Ricoeur dedica parte da sua obra *Soi-même comme un autre* a este ataque nietzscheniano contra as filosofias da subjetividade. Tal fundamentação da subjetividade supera os limites do próprio sujeito. E a crítica que Nietzsche elabora pode ser entendida como algo decorrente da própria tentativa de fundamentação do cogito ergo sum como verdade indubitável.

O problema está no facto de nada poder ser provado como verdadeiro sem a existência Deus. Deus mostra-se como uma necessidade absoluta perante a ameaça de um génio maligno. O génio maligno traduz a imperfeição humana, fazendo com que não exista qualquer tipo de segurança e por isso suscitando a dúvida. Todavia, se o génio maligno se apresenta como condição metódica para chegar á verdade. Certo é que assume contornos negativos quando procuramos uma total fundamentação no sujeito humano.

uma alma, ou um intelecto, ou uma razão, termos cuja significação ignorava antes. Porém, sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas que espécie de coisa? Já o disse, uma coisa pensante”

¹⁴⁰ RENAUD, MICHEL, *A Intimidade e Alteridade da Pessoa*, in *Cadernos de Bioética*, nº 7, p.11 “ (...) o pensar é um acto de consciência que se pensa a si próprio. Esta circularidade retrai o sujeito pensante fora do seu mundo vivido e permite defini-lo como subjectividade.”

O génio maligno transforma a possível falibilidade humana numa ameaça permanente, sendo por isso que Descartes sustenta toda a sua fundamentação na existência de Deus, sem Ele nada poderia ser provado e tomado como verdadeiro. Entendendo o paralelismo entre verdade e mentira afirmado por Nietzsche e o sonho e a vigília cartesiana, podemos considerar que para Nietzsche a dúvida subsiste sempre, contrariamente a Descartes que repousa em Deus para que tal possibilidade não aconteça. Mas qual a sua validade? Ricoeur considerara que o *cogito* acaba por sucumbir na trama do génio maligno, sendo ele que se torna enigmático e por isso mesmo aglutina o cogito cartesiano, daí a sua designação: *Le Cogito brisé*.¹⁴¹

Esta consideração nietzscheniana que proclama a destruição do *cogito cartesiano* em prol do triunfo do génio maligno, já que a é a própria busca da verdade que se pose revelar enganadora, não sendo senão uma ilusão o que implica que “entre um mundo interior das representações e o mundo exterior não existe uma adequação garantida como verdade.”¹⁴² Subjaz deste modo uma crítica ao positivismo, na medida em que a própria objetividade da verdade não se mostra senão como uma pura ilusão, e o mesmo se aplica à aparente evidência do cogito enquanto existência pensante, já que toda a verdade da subjectividade que se mostra à partida como certeza acaba por ruir no carácter de uma verdade hermenêutica. Toda a verdade é unilateral na medida em que nunca extravasa a circularidade do próprio sujeito humano. E por esta razão nunca pode assumir um estatuto de verdade absoluta.

É através de uma construção dialética em que se cruzam diferentes perspetivas hermenêuticas que podemos traçar o caminho da verdade humana, contrariamente estaríamos a adensar o seu empobrecimento. A subjectividade como ponto de referência perde substantividade no interior das teorias filosóficas acerca da pessoa humana, mas também no âmbito da psicologia, exemplo disso é o projeto freudiano.

¹⁴¹ RICOEUR, SMA, *Editions du Seuil*, 1990, p.24 : « En ce sens qu'il ne peut constituer une exception au doute généralisé, dans la mesure où la même certitude qui couvre le « j'existe », le « j'existe-pensant », la réalité formelle des idées et finalement leur valeur représentative, est frappée par la sorte de réduction topologique ici prononcée. De même que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui Nietzsche procéda de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité. C'est bien pourquoi le Cogito doit succomber à cette version elle-même hyperbolique du malin génie, car, ce que celui-ci ne pouvait inclure, c'était l'instinct de vérité. Or c'est lui qui maintenant devient « énigmatique ». Le malin génie s'avère ici plus malin que le Cogito. (...) Mais la sélection sévère ici pratiquée est fidèle à mon propos qui est de montrer dans l'anti-cogito de Nietzsche non pas l'inverse du cogito cartésien, mais la destruction de la question même à laquelle le cogito était censé apporter une réponse absolue. »

¹⁴² RENAUD, MICHEL, “A Intimidade e Alteridade da Pessoa” in *Cadernos de Bioética*, n° 7., p. 12.

Ambas desembocam na perda da subjectividade como fator privilegiado na via de acesso à realidade humana. A falência das filosofias da subjectividade repousa assim no mesmo ícone: a consciência e as suas representações. Daí que as filosofias contemporâneas (Nietzsche, Foucault, Heidegger) se tenham empenhado na superação do conhecimento representativo, uma vez que a superficialidade do mesmo impede uma compreensão mais aproximada do que é o homem. Razão pela qual, o percurso cartesiano em vez de nos direccionar para uma verdade inabalável mediante a consciência reflexiva, deu-nos pelo menos a consciência de que não há um método direto e absoluto de acesso àquilo que constitui o homem ontologicamente. Em relação ao que é o homem, a dúvida é algo que pela própria estrutura do sujeito humano há-de sempre subsistir, porém é graças à mesma que se cruzam diferentes perspectivas hermenêuticas no sentido do próprio enriquecimento do conhecimento que temos de nós.

1.3 O fracasso do Personalismo

A pessoa não pode ser encarada como um objeto e muito menos ser coisificada a uma realidade puramente reflexiva. É neste âmbito que a filosofia personalista surge como reivindicação ontológica, mas também, moral e social da pessoa contra todas as filosofias imanentistas e materialistas. E. Mounier tendo sido o principal impulsionador deste movimento filosófico centra a pessoa na triangularidade liberdade – valores – história. Mounier começa por situar o personalismo no interior da tradição existencialista, mas entendido como “reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das ideias e da filosofia das *coisas*.”¹⁴³ O seu primeiro intuito consistiu em reabilitar o conceito de pessoa tendo por base uma pedagogia comunitária, trata-se de projetar um novo género de civilização, em que filosofia e política interagem através de uma ética que assume um papel mediador. O pensamento de E. Mounier estava orientado por um projecto de civilização personalista e até para um peculiar confronto com as teorias marxista e existencialista, erigindo assim uma interpretação personalista das filosofias da existência.

¹⁴³ TEIXEIRA, JOAQUIM DE SOUSA, “*Personalismo*” in *Logos*- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia, Editorial Verbo pg. 84

O que Ricoeur critica veemente na sua célebre expressão: «morra o personalismo, regresse a pessoa», pois para o filósofo o personalismo, marxismo, existencialismo não são soluções tão díspares perante a mesma conjuntura de crise que se fazia sentir na Europa da época e exemplo disso foi o manifesto personalista de 1936.¹⁴⁴ Ricoeur critica o facto de Mounier “ter escolhido o termo –ismo para intervir competitivamente com outros –ismos e que não são mais do que fantasmas conceptuais.”¹⁴⁵ Pelo que há que reabilitar o conceito de pessoa segundo uma nova dinâmica, não encarando a pessoa como um conceito unívoco, mas sim enquanto centro de uma atitude.¹⁴⁶ Apesar da caducidade do personalismo, Ricoeur reconhece o valor do seu contributo, e neste sentido o personalismo foi importante no esclarecimento do que é ser pessoa. Mounier considerara que “a pessoa não é um objeto: ela é pelo contrário aquilo que em cada homem não pode ser tratado como objeto. A pessoa é a única realidade que se constrói a partir de dentro, ela é uma atividade vivida como auto-criação, comunicação e movimento de personalização.” No entanto, este movimento de personalização é visto como unidade vital e a sua abertura passa necessariamente pela noção de comunidade. Na verdade, o personalismo de Mounier não encara a pessoa simplesmente como indivíduo, este é encarado como um capricho, fechamento de si próprio na sua auto-suficiência e centralização. A pessoa só se realiza verdadeiramente em comunidade. O homem surge deste modo como estrutura relacional derivada e não originária, a pessoa só é encarada como abertura precisamente porque a noção do social desemboca no seio de uma comunidade que está orientada para a reciprocidade e para a realização de cada uma das pessoas que a constituem.

O personalismo repousa numa alienação do ser pessoal, a pessoa é uma figura-limite da verdadeira comunidade, «enquanto centro invisível que tudo polariza», «presença de mim a mim»¹⁴⁷ entre tantas outras fórmulas personalistas, estas apesar de salientarem a dignidade e interioridade inviolável da pessoa só se conseguem compreender na criação de um novo mundo.

¹⁴⁴ RICOEUR, L2, p.203 : «Meurt le personnalisme, revient la personne». Je voulais suggérer que la formulation du personnalisme par Mounier était, comme il le reconnaît lui-même volontiers, liée à une certaine constellation culturelle et philosophique qui n’est plus la nôtre aujourd’hui : ainsi ni l’existentialisme ni le marxisme ne sont plus les seuls rivaux par rapport auxquels le personnalisme aurait à se définir, au risque de s’inscrire lui-même parmi les systèmes en –ismes.»

¹⁴⁵ Idem, p.85

¹⁴⁶ Idem, pg.203 : «Je voulais dire que la personne était, encore aujourd’hui, le terme le plus approprié pour cristalliser des recherches auxquelles ne conviennent, pour des raisons variées que j’exposais alors, ni le terme de conscience, ni celui de sujet, ni celui d’individu (...) je me limitais à définir la personne par une attitude.», pg.203

¹⁴⁷ MOUNIER, E., *O Personalismo*, Morais Editores, 1976, Lisboa

Pessoa e comunidade são entidades inseparáveis sem as quais não seria possível existir «pessoa de pessoas».¹⁴⁸ O que implica um total despojamento de si próprio em prol de um ideal que faz cair a pessoa na solidão de um coletivismo, que não contempla a pessoa enquanto identidade, alteridade na realização do ser pessoa com o outro. Não se trata da pessoa singular, mas da pessoa plural, comunitária. Mas como é possível pensar-se uma pessoa plural?

Com o personalismo temos mais um género fantasmagórico do ser pessoa, apesar do seu contributo significativo no que diz respeito ao valor absoluto da sua interioridade. Temos presente uma interioridade que não se perde e é altamente valorizada, mas uma realização fragmentária e uma identidade perdida.

2. A incomunicabilidade comunicante da unidade ontológica do homem

Até aqui transparece uma sobreposição das filosofias da consciência sobre as do ser, e na verdade teremos primeiramente de analisar o homem naquilo que ontologicamente o constitui para que possamos compreender aquilo que fenomenologicamente o manifesta.

As filosofias contemporâneas sublinham a unidade do homem enquanto corporeidade animada, sujeito encarnado. A necessidade de ultrapassar o carácter somente reflexivo do sujeito mostrou-se um imperativo da época. O homem também é presença, presença a si e presença a um outro e esta não é apenas determinada pela sua consciência reflexiva, mas primeiramente por um ser que está no palco do mundo e em constante interacção com tudo o que envolve. O homem ao modo do *Dasein* heideggeriano, está lançado no mundo pela sua corporeidade. Este é o seu modo de presença mais imediato, e por isso não pode nem deve ser menosprezado, uma vez que o homem está em contacto com o mundo pela sua forma de ser corpórea. Por esta razão, a questão humana deve ser retomada e a necessidade de compreender o homem como racionalidade sensível mostra-se um imperativo na compreensão de ser pessoa como uma exigência ética. Mas então, quais serão as novas possibilidades de compreensão do Homem?

¹⁴⁸ DOMINGUES, FR. BENTO, *Personalismo- Perspectivas*, Porto, 2000, p.68 e 69

É certo que cada tentativa de definição remete naturalmente para uma perspectiva filosófica particular, e não é de meu intuito esboçar um plano histórico da temática, pois cada uma delas tem os seus defeitos e suas virtudes. O importante é considerar que é neste esforço conjunto que nos direccionamos para uma clarificação do conhecimento de nós próprios. Assim, tomando consciência da incompletude da presente abordagem acerca do que é ser pessoa irei fazer uma análise do ser humano na sua estrutura ontológica naquilo que me parece ser essencial para compreender em que medida considero que ser pessoa, enquanto realização pessoal de si deverá ser uma exigência ética de cada um.¹⁴⁹ A qual só poderá ser possível e entendida no interior de uma experiência tão fundamental como a de ser-se com os outros. Será talvez aqui que a filosofia começa, será aqui que ética começa: Pensar o sentido da vida humana? Pelo que faço uma referência: «A Pessoa é essencialmente capaz de comunhão com outras pessoas pela sua mesma estrutura ontológica: é uma hipótese incomunicada de natureza racional.»¹⁵⁰

O sentido da ‘incomunicabilidade’ ontológica da pessoa não constitui obstáculo à sua estrutura de ser relacional, é antes de mais sua condição essencial, na medida em que a sua capacidade de comunhão decorre daquilo que intrinsecamente o constitui: a liberdade e racionalidade. O homem só se compreende em abertura ao outro numa relação de reciprocidade, e não em conflito. Por isso, a existência humana só se compreende enquanto relacional, de um ser cuja subjectividade é incomunicável enquanto dinamismo pessoal, e absolutamente singular mas só se finaliza numa dialética com o outro.¹⁵¹

O homem é simultaneamente racionalidade consciente e corpo manifestativo, pelo qual se dá a conhecer e se relaciona com os outros. A sua corporeidade é comunicação em acto, neste sentido podemos considerar uma duplicidade na estrutura humana: é que se por um lado o homem se apresenta como incomunicabilidade, por outro há algo que é passível de tal estrutura dialógica: “a incomunicabilidade

¹⁴⁹ RENAUD, MICHEL, *O Devir Pessoal e a Exigência Ética*, in *Cadernos de Bioética*, nº 1, pg.32-33

¹⁵⁰ TEIXEIRA, JOAQUIM DE SOUSA, ‘Pessoa’ in *Logos- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia*, Editorial Verbo, pg.100-101

¹⁵¹ MARQUES, SILVESTRE, *Tu não matarás!- Dimensões éticas na reabilitação da pessoa toxicod dependente*, Lisboa, 2003

ontológica, é ao mesmo tempo o ser mais aberto e mais comunicante com todos os seres e valores.”¹⁵²

Ser Pessoa é ser expressão da sua inteligência, vontade, e dignidade, que decorre não da gratuidade com que o sujeito se dá, mas do esforço com que se empenha por uma reciprocidade presente no acto de ser Amor. A incomunicabilidade presente no homem é a sua singularidade pessoal e intransmissível. O homem subsiste em si mesmo e por si próprio, sendo “na consistência ontológica desta singularidade que se fundamenta o valor único e irrepetível de cada ser pessoal.”¹⁵³

O ser em si pessoal é entendido a partir de uma pertença do sujeito a si mesmo, trata-se de um autopossuir-se no qual o sujeito se reconhece nas suas escolhas e próprios atos. Salienta-se aqui alguns aspetos do pensamento de St. Agostinho, em que a unidade irreduzível do indivíduo surge como sujeito de responsabilidade e destino.¹⁵⁴ Ser Pessoa é o cumprimento de um projeto existencial para o qual o homem se propõe. É enquanto ser incomunicado e finito que se abre à infinitude de um projecto, à infinitude de ser que o homem se realiza como pessoa. E só no momento da sua morte pode ser finalizado numa unidade narrativa determinante do sujeito. O homem é o que faz de si. O homem é a sua história e por isso o tempo que lhe escapa pela existência.

Retomo a importância da categoria temporal na tentativa do que julgo ser a experiência fundamental do homem: a pessoa é um ser em devir, permanece no tempo e é afetada por ele. Na sua condição temporal, o homem percorre a temporalidade da sua existência na tarefa de construção de si. É esta a experiência fundamental do homem que está desde logo revelada na sua estrutura ontológica: “o homem é uma exigência de realização de si.” O homem exige-se eticamente como pessoa, mas num esforço contínuo de realização autónoma. Ninguém é pessoa de igual modo, cada um na peculiaridade do seu esforço deve tornar-se cada vez mais pessoa. Na sua estrutura ontológica estão lançados os dados para o jogo da existência humana, a de ser pessoa e por isso ser-se com os outros. É por esta razão que a “pessoa é conjuntamente uma realidade de ordem ontológica e ética”¹⁵⁵

¹⁵² TEIXEIRA, JOAQUIM DE SOUSA, “Pessoa” in *Logos- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia*, p.102

¹⁵³ MARQUES, SILVESTRE, *Tu não matarás!: Dimensões éticas na reabilitação da pessoa toxicodependente*, Lisboa, 2003

¹⁵⁴ TEIXEIRA, JOAQUIM DE SOUSA, “Pessoa” in *Logos- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia*, p.101-102

¹⁵⁵ RENAUD, MICHEL, *O Devir Pessoal e a Exigência Ética*, in *Cadernos de Bioética*, nº 1, p. 35

Com estas afirmações acabamos de realçar que o sentido de uma exigência ética repousa no ser-se pessoa, já que ninguém é pessoa sozinho. A pessoa é uma totalidade em movimento na busca de si próprio que repousa no reconhecimento do outro.¹⁵⁶ Ser pessoa é uma tarefa que se empreende com os outros, sem os quais o homem seria um processo dinâmico interrompido, razão pela qual não faz sentido, tendo essa possibilidade de ser que o dignifica interromper voluntariamente aquilo que lhe está destinado ontologicamente. O fracasso é uma realidade quando o homem renega a sua própria natureza, quando se renega enquanto ser –abertura, ser-amor, ou seja quando decide abortar aquilo que o torna humano. Porém, cabe a cada um de nós reabilitar o sentido da coexistência humana e por isso o sentido da vida.

3. A dimensão relacional da pessoa em de M. Buber: Alteridade e Relação dialógica

Este filósofo israelita deu um importante contributo no estudo acerca da pessoa e busca da sua identidade, uma vez que entende que a categoria pela qual o homem deve ser entendido não é a da substância, mas a de relação. Isto deve-se ao facto do filósofo ter sentido a crise do homem ocidental e denotar que “a solidão é condição para que o homem se coloque a si mesmo o problema do homem”¹⁵⁷. Neste sentido, a solidão é o ponto de partida para o questionamento do que é o homem e qual o sentido da sua vivência. Para M. Buber a resposta encontra-se na superação do homem coletivo e na afirmação do carácter interpessoal da relação. Há que pensar o homem como homem, isto é no seu sentido mais profundo de humanização, e esta só é possível pela via dialógica. “A pessoa define-se em si como única (*Einzelne*), presença a si mesma, aberto à relação pelo tu inato, na singularidade insubstituível.”¹⁵⁸ A solidão é desta forma ultrapassada através da abertura dialógica para a qual o homem está estruturalmente concebido.

¹⁵⁶RENAUD, M. Idem, “ A pessoa, ser temporal em movimento de procura de si, precede-se a si própria, como se ela fosse a sua própria condição de possibilidade (...) a pessoa não se conquista de modo voluntarista, recebe-se eticamente pelo reconhecimento que o outro lhe reserva. É esta dimensão da intersubjectividade que está no centro da fenomenologia contemporânea.”

¹⁵⁷ BUBER, M., *Le problème de l'homme*, Editions Montaigne, Paris, p. 19 :« Dans une glaciale solitudine, l'homme se met lui-même le plus inexorablement en question (...) l'homme est seul avec soi-même et ses problèmes et qui réussit dans la solitude ainsi ménagée à se rencontrer soi-même et à découvrir dans son propre problèmes les problèmes de l'homme.»

¹⁵⁸ BALSEMÃO, EDMUNDO, “M. Buber”, in *Logos- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia*, Editorial Verbo

O mérito de Buber é precisamente o estudo da relação, o eu-tu na singularidade única e insubstituível de cada um só existe no mundo humano, como tal esta deve ser realçada e encarada como categoria fundamental para compreender a realidade humana. E se esta é intersubjetividade, então só se torna inteligível na relação eu-tu e sua estrutura dialógica. A relação enquanto dialógica torna-se categoria ontológica, pela qual podemos definir o homem. O mesmo não se passa na relação eu-matéria.

A experiência com a natureza não é a mesma que a do eu-tu, aqui a experiência torna-se relação, sobressaindo a própria humanidade pela qual cada um se define. É isto que o eleva, acima de qualquer coisificação, é enquanto atitude, abertura ao outro pela capacidade de diálogo que o homem se concretiza de uma maneira especial de relação, Buber demonstra que a pessoa realiza-se na capacidade de diálogo tornando a relação numa reciprocidade de amor e por isso mesmo essa relação trata-se também de uma relação de responsabilidade em relação ao outro (tu).

Buber descreve por esta razão, o amor como a responsabilidade de um *eu* em relação a um *tu*. É esta a essência humana, é aqui que repousa o sentido ético da relação, por isso mesmo ser pessoa impõe-se como uma exigência. O homem não ultrapassa a sua solidão se não se contemplar num encontro com o outro, é este plano da alteridade na reciprocidade da relação que o enriquece e humaniza. Neste âmbito, M. Buber desenvolve uma crítica ao cartesianismo, precisamente porque entende não ser possível reconhecer a própria existência sem o outro. Pelo que se percebe que em Buber não há uma apropriação do outro, este não sofre uma coisificação, nem esta relação é reduzida à sua estrutura fenomenológica, no fundo é a relação que é constituinte de uma antropologia que ultrapassa qualquer forma de solipsismo.

Esta relação é o que permite a afirmação da identidade pessoal do sujeito através da diferença. Por isso, ser pessoa é aquele que reconhecendo-se pelo processo de humanização da relação eu-tu, acolhe a diferença do outro. É por esta razão que ser para o outro e com o outro é ser-amor

4. Do Reconhecimento a uma ontologia do agir em Paul Ricoeur

Uma leitura retrospectiva da obra do autor leva-nos à descoberta de que a temática do reconhecimento é o ponto último de uma hermenêutica dialética desenvolvida no anos sessenta e exposta em *Soi-même comme un autre*, obra basilar ao longo deste capítulo e na temática do reconhecimento, assim como *Parcours de reconnaissance*. Tal caminhada, desde o homem falível ao homem capaz de se reconhecer revela um percurso do reconhecimento enquanto identificação, reconhecimento de si e reconhecimento mútuo, o que faz com que Ricoeur seja um autor de referência em vários âmbitos, mas é sem dúvida na reflexão acerca da pessoa humana que mais lhe ficamos a dever, uma vez que introduziu uma nova forma de se pensar o homem e a sua identidade. Ou seja, falar de identidade implica falar de reconhecimento e se compreendemos o ser humano enquanto expressão na sua capacidade simbólica através do agir é porque ele é capaz de reconhecer e necessita ser reconhecido, caso contrário estará anulada a pessoa com exigência ética.

Situemo-nos no percurso construído por Ricoeur em torno da temática do reconhecimento: o primeiro tratado hermenêutico iniciado em 1960- “*Do homem falível à Simbólica do mal*” revela que se o símbolo nos faz pensar « *le symbole de l’homme* » é porque ele é por definição, símbolo de reconhecimento, facto já sublinhado por Platão no seu famoso *Banquete*.¹⁵⁹ A verdade é que uma hermenêutica do símbolo não deve reduzir-se a uma análise de diferentes planos de manifestação do símbolo, seja ao nível onírico, cósmico ou poético, ela deve interessar-se sobretudo pela função fundamental do símbolo e esta mais não é do que uma função de reconhecimento, independentemente da diversidade de conteúdos simbólicos que comporte.

Posto isto, poder-se-á afirmar que a hermenêutica do símbolo desenvolvida por Ricoeur fecha-se desta forma na problemática do reconhecimento. Ora, retomando o início do seu percurso do reconhecimento enquanto identificação, em *Soi-même comme un autre*, o filósofo principia a sua abordagem em torno das questões semânticas, e a meu ver encontramos neste primeiro estudo a noção mais pobre de identificação, mas necessária para o prosseguimento da sua análise. Para Ricoeur, identificar, é num primeiro momento, identificar qualquer coisa.

¹⁵⁹PLATÃO, *O Banquete*, Edições 70, Lisboa, 1991, 191 d- 5/7: « Cada um de nós não passa, pois, de uma tésseira(*symbolon*) humana, divididos, como estamos, em metades, à semelhança dos linguados; e é sua própria metade, ou tésseira, que cada um infatigavelmente procura. »

Porém, nesta aproximação semântica, o que importa reter é o funcionalismo da língua, que através do conjunto de operadores e indicadores permite uma individualização. Sem dúvida que a linguagem também tem mecanismos de especificação e classificação, todavia não são esses que importam para o autor, mas antes os operadores de individualização que nos permitem identificar o indivíduo, e que estando para além da classificação imprimem uma singularidade ao indivíduo. Expressões como nomes próprios, pronomes pessoais, demonstrativos, advérbios, entre outros, são operadores que individualizam um qualquer, apesar de Ricoeur querer destacar um tipo particular, o ser humano.

Na verdade, “identificar alguma coisa é poder fazer que o outro conheça, no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela sobre a qual é nossa intenção discorrer.”¹⁶⁰ É sobre este pano de fundo da referência identificante que se encontra pela primeira vez a pessoa, mas num sentido ainda muito empobrecido, apenas faz a distinção de uma entidade entre os demais corpos físicos, e não uma referência ao si mesmo da pessoa em causa, trata-se de identificar o indivíduo qualquer que ele seja. De modo que, o sujeito surge primeiramente como uma das coisas que distinguimos por referência identificante e que a consideramos uma amostra indivisível no interior de uma espécie, procura-se diferenciar um indivíduo num todo de tantos outros com uma existência análoga à sua, o que significa que a ipseidade torna-se mais uma vez necessária para designar a identidade.

A linguagem comporta deste modo, montagens específicas que nos permitem orientar o discurso para um determinado indivíduo, para que possa ser falada relativamente a uma situação concreta,¹⁶¹ não se trata de uma classificação e predicação somente, mas de uma oposição de um membro a todos os outros da sua classe. Strawson em os “Indivíduos” estabelece os corpos como os primeiros particulares de base, já que eles satisfazem o critério espaço-temporal, essa prioridade reconhecida aos corpos é determinante para a análise da identidade no ser humano. Para já, a noção de sujeito surge a partir de um ‘je’, um ‘qui’ capaz de se autodesignar a partir de um corpo

¹⁶⁰ RICOEUR, P. *SMA*, p.39 : « Dans cette première étude, nous partirons du sens le plus pauvre susceptible d’être attaché à la notion d’identification. Identifier quelque chose, c’est pouvoir faire connaître à autrui, au sein d’une gamme de choses particulières du même type, celle dont nous avons l’intention de parler. C’est sur ce trajet de la référence identifiante que nous rencontrons pour la première fois la personne, en un sens très pauvre du mot qui distingue globalement cette entité des corps physiques. Identifier, à ce stade élémentaire, ce n’est pas encore s’identifier soi-même, mais identifier ‘quelque chose’ ».

¹⁶¹ Idem, p.40

próprio. A noção de pessoa é tão primitiva quanto a de corpo. E é a mesmidade do corpo próprio que remete para a possibilidade identificante do sujeito humano no seu carácter único. Neste sentido, cada corpo, um qualquer à sua maneira, na sua mesmidade tem uma forma própria de estar no mundo, objetivamente situado entre outros corpos. Este aspeto do si parece à partida, ocultar a sua ipseidade, mas na verdade vem reclamá-la.

No parágrafo anterior, chegámos à conclusão que identificar é dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa, mas acontece que no ser humano em particular, assistimos a algo mais. O sujeito ao identificar ele “identifica-se com”, “reconhece-se em”. Ou seja, “ao dizer, o ser humano diz-se”, o que traduz o discurso como um acto no qual o sujeito está desde logo implicado. A situação de interlocução em que estamos lançados implica-nos no próprio acto, razão pela qual somos seres de linguagem.

Pela linguagem dizemos o mundo no qual estamos desde logo embarcados, mas nesta imediatez do *Dasein* heideggeriano reflecte-se uma distanciação e reconhecimento dessa implicação no mundo e simultaneamente a responsabilidade de estar comprometido no acto.

Estamos assim diante de uma aproximação pragmática levada a cabo por Ricoeur no segundo estudo de *Soi-même comme un autre*, aquele que fala atesta de imediato a sua presença no mundo. Deste modo, assistimos ao desembocar de uma teoria da acção partindo de uma teoria da linguagem. E por isso, importa agora interrogarmo-nos sobre «o que é que a acção ensina sobre o agente? (...) E em que medida este eventual ensinamento contribui para precisar a diferença entre *ipse* e *idem*?». ¹⁶²

À primeira impressão a identidade *idem*, poderia ser encarada como aquilo que tradicionalmente se designava de essência da natureza, mas na verdade Ricoeur introduz aqui uma alteração de sentido.

¹⁶² Idem, p.73 : « Cette complexité du rapport entre théorie du langage et théorie de l'action sera mise à l'épreuve, d'abord au cours de la présente étude dans la ligne de la sémantique philosophique, puis au cours de l'étude suivante dans la ligne de la pragmatique du langage. C'est chaque fois l'énigme du rapport entre l'action et son agent qui sera sondée, mais avec des ressources différentes tenant à la distinction initiale entre sémantique et pragmatique. Qu'est-ce que l'action, demanderons-nous, enseigne sur son agent ? Et dans quelle mesure cet enseignement éventuel contribue-t-il à préciser la différence entre *ipse* et *idem* ? (...) Il doit d'abord être entendu que, dans une sémantique de l'action, il peut être question de l'agent de l'action, de la même façon que, dans l'analyse des particuliers de base de notre première étude, la personne dont on parle a pu être désignée comme l'entité à laquelle des prédicats d'ordres différents sont attribués (adscrits). »

A expressão *idem* traduz a mesmidade do sujeito no seu decurso temporal, isto é, significa a expressão ‘o mesmo’, ser si mesmo. Cada ser humano na sua mesmidade, constrói a sua narrativa, a sua identidade e esta é uma característica presente em todos os homens, no entanto, ela é singular em cada um, porque a par da sua estrutura *idem*, o ser humano possui uma estrutura *ipse*, isto é, cada um constrói a sua narrativa de modo próprio, único.

Na singularidade de cada sujeito evidencia-se a diferença, mas esta unicidade individual não tem um carácter existenciário: “ (...) o *idem* não é nem a dimensão genérica da natureza humana, nem a estrutura «existenciária», mas a permanência no tempo que se visa quando se procura a resposta à questão ‘quem sou eu?’». ¹⁶³ Neste sentido, trata-se de articular a permanência de uma singularidade subjetiva específica perante outras singularidades efetivas. Por sua vez, a identidade *ipse*, traduz a ipseidade da pessoa, razão pela qual não se trata de afirmar que pela permanência no tempo sou o mesmo nestes precisos instantes e em tempos anteriores, mas sim que sou outro perante os demais seres humanos. Esta alteridade é o que possibilita pensar-se a pessoa na sua singularidade específica, de modo que a pessoa só pode ser pensada num contexto de relação. O ‘eu’ único e intransmissível subjacente ao sentido *ipse*, é o que permite uma diferenciação entre sujeitos e simultaneamente a afirmação de ser-se si próprio, que não os restantes seres humanos.

Mas se o homem se define pela sua permanência no tempo, então poderá considerar-se que o homem é a sua vivência, isto é, aquilo que faz de si. A ipseidade congrega deste modo uma dimensão ética e moral, sendo neste plano que Ricoeur estabelece um tripé, no qual o homem deverá ser pensado: na procura de “uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”, pólo-Eu, pólo-tu, pólo-eles, reservado para as instituições que são exigidas para a concretização da intenção ética através das leis. É mediante a lei que se assiste a uma transição da ética para o domínio da moral. O primeiro pólo diz respeito ao da intimidade, o segundo da alteridade e o terceiro diz respeito ao carácter exterior da norma que é necessária para assegurar a intenção ética.

¹⁶³ RENAUD, MICHEL, *Intimidade e Alteridade da Pessoa*, in *Cadernos de Bioética*, nº 7, p. 17: «Queríamos somente sublinhar a novidade deste modo de pensar a identidade do ser humano relativamente à tradição anterior: trata-se então de compreender a identidade como relação entre uma estrutura e uma existência, e já não como relação entre uma natureza e a sua individuação.»

Ao falar de intimidade, estamos a referir-nos não ao conhecimento objectivo que o sujeito tem de si próprio, não se trata da tomada de consciência de si. Ricoeur introduz neste contexto novos conceitos, como o de narrativa.

Salientando que a pessoa é a sua história, é aquilo que o sujeito faz da sua temporalidade e na qual se define como o mesmo; é neste sentido que o filósofo fala da narrativa de uma vida, em que o sujeito é que determina o sentido de um discurso, que ele não iniciou, mas que lhe cabe cumprir eticamente. A presença do sentido é prévia à existência do sujeito, mas cabe a si renová-lo. Ser pessoa exprime-se então na unidade narrativa da vida, no ser em acção e não na estagnação da consciência de si, uma vez que a consciência não possui o começo nem o fim do seu sentido, mas ser pessoa pressupõe essa totalidade temporal e única da narrativa pela qual o homem se construiu.¹⁶⁴

Pela interioridade, o homem projeta rumo ao futuro uma história pessoal. É nesta construção pessoal que a identidade *ipse* assume um papel ativo e ético, uma vez que é precisamente na abertura do sentido pela qual o homem se realiza e que simultaneamente se diferencia de todos os outros.

Enquanto si próprio, o homem é um ser para e com os outros; se o sujeito não fosse afectado pela existência de um outro nunca poderia abrir-se à alteridade e ter consciência de si enquanto outro. Portanto, podemos considerar que é pela corporeidade e linguagem que se constrói a identidade de um sujeito e que este se distingue dos demais. O sujeito tem em si a capacidade de acolher a presença do outro na sua especificidade e é na impossibilidade de construir o outro a partir de minha consciência que o outro não sofre uma coisificação, isto é, não é objetivado.

Por outro lado, a permanência do sujeito no decurso do tempo não é neutra a sua acção estende-se à sua volta, na medida em que o sujeito é um ser em relação a tudo o que o envolve. O que significa que o outro faz sobressair dois planos fundamentais: o ontológico e o ético, pelo qual o sujeito se reconhece e se constrói. O outro surge como testemunho da minha identidade narrativa, uma vez que a pessoa recebe uma atestacção dos seus atos, é neste sentido que o agir humano não é neutro, ele expande-se ao olhar do outro.¹⁶⁵ A intimidade do sujeito nunca é uma intimidade que se fecha em si mesma, nas malhas solipsistas, ela consiste nessa exposição à e para a outra pessoa, e pela qual

¹⁶⁴ Idem,p.21: «O sentido está aberto ao futuro da consciência, não somente ao futuro interpretativo, mas também ao dinamismo ético que constrói um caminho ético e insubstituível.»

¹⁶⁵ Idem,p.30: «O testemunho é portanto o modo de verdade desta auto-exposição do Si [próprio] inversa da certeza do eu»

surge a certeza de si. A relação com o outro é o pólo de mediação para uma concretização ontológica e ética, sendo nesse espaço de experiência intersubjetiva que o sujeito se projeta rumo ao futuro, criando um horizonte de expectativas e renovando o sentido na busca por uma unidade dos seus atos.

Ricoeur não cessa de enfatizar a importância do agente e a compreensão da acção a partir dos motivos e razões que o levam a agir de uma determinada maneira. O que nos traduz os limites de uma semântica da acção, uma vez que nela o grande ausente é precisamente o “qui”, quem age, e numa análise fenomenológica percebemos o quão ele é importante, assim como a intenção do seu agir, porque, como afirma Ricoeur, a intenção de, é já uma forma de atestação de si. Com efeito, o agir desta ou daquela maneira compromete-nos no presente e no futuro.

Todavia, deixemos o conceito de atestação para uma análise posterior, uma vez que devemos focar-nos agora na questão que a antecede, ou seja, no sujeito capaz de se autodesignar, partindo de um corpo próprio e de uma situação concreta, na qual está já implicado e na qual se reconhece, reconhece o seu comprometimento enquanto agente. Desta forma, está lançado o mote que conduziu todo este capítulo, reconhecimento e identidade. De que modo o carácter indissociável destes conceitos se mostram fundamentais para compreender o ser humano e uma ontologia da acção?

Como vimos anteriormente, falamos de indivíduo quando falamos de qualquer um, enquanto amostra indivisível da espécie humana, neste âmbito, trata-se do indivíduo em geral, tanto posso ser eu como qualquer outro com existência análoga à minha, é deste modo que a linguagem individualiza algo em geral. Mas como afirma Ricoeur: «Eis a anfibia da eu que ora designa qualquer um que fala, e ao falar se designa a si mesmo, ora designa o eu único, eu Fulano de tal, P.R.» E isto coloca-nos num ponto de transição da pragmática para o plano ético, sendo que é nesta dimensão que o ser humano tem a capacidade de se comprometer, construindo a sua identidade mediante a acção. O cunho da sua marca que se inscreve na acção determina o seu modo existencial, o modo do seu ser no mundo e por essa razão o modo como ele vive a sua temporalidade. É esta singularidade da inscrição do tempo vivido do ser humano que nos permite ir mais além, e assim falarmos de identidade pessoal em vez de indivíduo. Dito de outra forma, é a dimensão ética que nos torna únicos na forma como vivemos a pertença de nós mesmos e de nosso tempo no mundo. Diria mais, o nosso compromisso com o mundo, com a humanidade e o que fazemos dela.

Mas como pode o ser humano adotar esta pertença e este compromisso que o ultrapassa se não se reconhece nessa inscrição temporal? Por esta razão, há uma estreita ligação entre identidade e reconhecimento, a unicidade da sua individualidade é tal que apenas traduz a sua mesmidade. Quem fez isso? Eu-próprio, tu-próprio, ele-próprio e mais ninguém, ou seja, personagens que agem e se identificam na sua acção, na qual se reconhecem porque deixam a sua marca.

Vejamos em pormenor o significado de reconhecer. Segundo Ricoeur, o próprio lexicólogo nos ajuda a dar esse passo, e nele encontramos expressões como: apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento, ligando entre si, imagens, percepções, que se referem a ele; mas também distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento ou pela acção. Tomando como ponto de partida o binómio identificar/distinguir, a verdade é que para identificar é necessário distinguir, ou seja, para reconhecer alguma coisa como o mesmo, e idêntica a si mesma e não como diferente de si mesma, implica necessariamente ter que distingui-la de todas as outras.

E à pergunta o quê do reconhecimento? Respondemos o si-próprio, o que anula desde logo à partida a indistinção inicial entre conhecer e reconhecer.

Portanto, o que é reconhecida na acção é a mesmidade do ser humano. O que se põe opõe-se na medida em que se distingue e nada é em si sem ser distinto de tudo o resto. O que deixa antever a concepção cartesiana acerca da identificação, apesar do autor ter dado primazia à *Rekognition* kantiana em *Parcours de Reconnaissance*.¹⁶⁶ Ricoeur constatando a ausência de uma teoria sobre o reconhecimento e não tendo a ambição de colmatar tal lacuna filosófica elege três pensadores de seu interesse, Descartes, Kant e Hegel que, no entanto, considera importantes para esta problemática do reconhecimento.

¹⁶⁶GREISH J., « Vers quele reconnaissance? » in *Revue de Métaphysique et de Morale*- Paul Ricœur, PUF, Abril de 2006, p. 156: “Les trois études de l’ouvrage de Ricœur sont chacune précédées par un exergue qui en dit long sur l’esprit de son enquête. La première d’une déclaration de Pascal, extraite de l’Entretien avec M. de Saci: « L’essence de la méprise consiste à ne pas la connaître. » D’entrée de jeu, cette formule attire notre attention sur l’écart entre la méprise et la simple ignorance. Une méprise est plus qu’une simple erreur de jugement. Nous pourrions dire que c’est une erreur de jugement qui a sa source dans une identification erronée. (...) C’est ce qui explique pourquoi Ricoeur choisit de prendre son départ non avec Kant, mais avec Descartes. Ce détournement cartésien nous confronte à une problématique de l’identification, dans laquelle identifier revient à distinguer, alors que pour Kant, identifier veut dire relier. (...) Descartes n’est pas seulement un grand philosophe du jugement, qui mérite une place de choix dans une « phénoménologie du jugement » l’ombre portée de « la hantise de l’erreur qui transite le discours cartésien » accompagne également la tentative d’élaborer une théorie philosophique de la reconnaissance qui devra, d’une manière ou d’une autre, accorder toute sa place à l’expérience de la méprise. Comme le souligne Ricœur, une telle théorie ne peut pas véritablement se déployer sur le sol cartésien, parce que le sujet en proie au doute. »

A sua escolha não obedece a um carácter cronológico, mas deve-se à forma de problematização do conceito. A passagem por Descartes é inevitável já que a mudança operada por Ricoeur do plano lexical para o discurso crítico aproxima num primeiro momento o conceito de juízo à capacidade (faculdade) e até ao exercício ou operação mental. Neste sentido, a teoria cartesiana do juízo estabelecida no *Discurso do Método* deve ser considerado em primeiro lugar ainda que o conceito de reconhecer apareçam episodicamente. Assim, para Descartes, o ato de julgar pressupõe a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Poder distinguir pressupõe um julgamento, o que faz com que reconhecer consista em apreender pela mente, pelo pensamento e mais precisamente identificar alguma coisa.¹⁶⁷ Posto isto distinguir alguma coisa, quer seja uma ideia, uma coisa ou pessoa é identificar. Duas operações são repertoriadas na própria raiz do ato de julgar, distinguir e identificar, elas caminham lado a lado, são um par indissociável. Para identificar é preciso distinguir e é ao distinguir que se identifica.

Todavia, uma viragem na problemática do reconhecimento é operada com Kant, uma vez que atribui à identificação um vínculo. Reconhecer é re-ligar, a ligação ocupa lugar de destaque na teoria kantiana da (*Rekognition*). A função de ligação, conexão, síntese, não sendo a única que caracteriza a contribuição de Kant nesta temática ocupa um lugar de destaque a par da condição temporal. Com Kant, assiste-se a uma abordagem transcendental da reconhecimento, que é de certo modo o alvo deste primeiro estudo ricoeuriano, ainda que um alvo um tanto decepcionante, na medida em que, na filosofia kantiana, o reconhecimento não aufere qualquer autonomia numa teoria do conhecimento, mas permanece sempre como uma peça secundária; por outro, todos os traços que anteriormente nos permitiam distinguir reconhecer e conhecer são excluídos da filosofia crítica, assim como toda a estrutura da psicologia racional.¹⁶⁸

Tomando como ponto de partida, que reconhecer é identificar, apreender pelo pensamento uma unidade de sentido mediante o processo de síntese, podemos afirmar que a decepção se encontra precisamente nesta unidade, isto porque a unidade que faz da representação uma representação una, conceptual, provém unicamente da unidade da consciência, o que deixa antever mais uma vez o domínio da mente e o seu cariz teórico.

¹⁶⁷ RICŒUR, *PR*, p. 45 : «Aussi bien les définitions lexicales tiennent compte de cette transativité à la faveur d'une discrète parenthèse : «saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée» ; et, plus précisément : «identifier (quelque chose)». Un objet, quelque chose, voilà bien le vis-à-vis objectal qui nous invite à chose »distinguer» à identifier». C'est alors la détermination de ce quelque chose qui constitue l'enjeu ultime de la remontée en direction des présupposés ultimes. Distinguer ce quelque chose, qu'il soit idée, chose ou personne, c'est l'identifier.»

¹⁶⁸ Idem , p. 65.

O reconhecimento no conceito não acrescenta nada à abertura da síntese. “(...) não há ligação sem síntese, nem síntese sem unidade, nem unidade sem consciência”¹⁶⁹ Eis o fracasso da representação: na verdade, a capacidade de reconhecimento fica reduzida a uma mera ligação à ideia, por isso se fala de reconhecimento no conceito. A síntese enquanto função da alma é cega, mas necessária, uma vez que sem ela não teríamos qualquer conhecimento, o mundo nada diria ao sujeito na medida em que não seria encontrada a sua unidade de sentido, mas também não lhe é atribuído qualquer sentido psicologizante. Tal capacidade da mente está assim puramente objectivada, toda a possibilidade radical de subjetividade está aniquilada a partir do momento em que o que está em causa é uma consciência que se reconhece enquanto produtora de sentido, de uma unidade que traduz o conceito. A única virtude atribuída ao reconhecimento é essa capacidade em fazer aparecer essa unidade da consciência sobre o objecto, ou dito de outro modo, em evidenciar uma consciência que se reconhece como produtora de sentido, mas que se fecha nas suas representações tornando-se demasiadamente solipsista e muito pouco humana. Mas afinal de que reconhecimento se trata quando se fala de identidade humana? Deverá ser mantida a expressão reconhecer (voz ativa) traduzindo um domínio da mente, ou empregar o termo ser reconhecido (voz passiva)?

«C'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue».¹⁷⁰ É o carácter autêntico da nossa identidade que faz do ser humano aquilo que ele é por essência e a essência do ser humano é ser um ser que deseja. É o desejo que move a sua existência, é o desejo de ser reconhecido que promove a atestação da sua presença existencial. Com efeito, este movimento de desejo que leva o ser humano a agir, e no qual ele se reconhece solicita ser reconhecido por aquilo que ele é, o que significa que nunca a consciência ou o sujeito se pode fechar em si. Na verdade, a consciência nunca é consciência de si para si, é antes consciência de si diante de outro, distinta de tudo o resto e que lhe confere unicidade num jogo de reconhecimento mútuo.

Por esta razão, também ao nível do reconhecimento-identidade o plano da alteridade assume a sua importância, mais uma vez se confirma que o ser humano nada é, quando o é só para si.

¹⁶⁹ Idem, p. 75 : «La reconnaissance dans le concept n'ajoute rien à l'ouverture de la synthèse précédente sur l'imagination. C'est là notre déception. Toute la Dédution transcendante se trouve ici résumée et proclamée : pas de liaison sans synthèse, mais pas de synthèse sans unité, ni d'unité sans conscience.»

¹⁷⁰ Idem, p.38.

O valor da sua identidade só ganha expressividade na medida em que o é para o outro, ou seja é reconhecido enquanto tal, e é nesse momento que o ser humano tem consciência da sua identidade. O mesmo tinha sido já referido por Hegel na sua obra *Fenomenologia do Espírito*: “*la conscience de soi n’atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi*”.¹⁷¹ A consciência de si encontra-se deste modo entrelaçada noutra consciência, necessária para que se reconheça no seu agir. Porém, Ricoeur destaca-se de Hegel, na medida em que o «*soi même dans l’autre*», num jogo de reconhecimento mútuo, Ricoeur modifica para «*soi même comme un autre*» procurando evidenciar a pertença do ser a si mesmo e mostrar como a narratividade faz de cada um de nós seres com uma história própria, reflexo do ser enquanto personagem que age e se deixa identificar pelo seu fazer, o que reforça a dimensão ética do reconhecimento.

Com efeito, será também de identidade que se tratará no reconhecimento de si, não esquecendo que a autenticidade da nossa identidade solicita ser reconhecida, já que é neste jogo intersubjetivo que a atestação da nossa identidade faz ser o que somos. É neste sentido, que a inversão dos termos da voz ativa para a voz passiva (ser reconhecido) ganha uma predominância progressiva; é desta forma que o reconhecimento adquire um estatuto cada vez mais independente em relação ao mero conhecimento. A solicitação de reconhecimento da identidade de cada um expressa uma expectativa que apenas pode ser satisfeita num reconhecimento mútuo. Somos reconhecidos por aquilo que fazemos porque deixamos a nossa marca (símbolo), e é neste desejo de atestação da nossa existência que o reconhecimento e a ipseidade ganham uma importância maior libertando-se das malhas transcendentais e solipsistas da teoria do conhecimento para assumir uma dimensão ética.

Se até aqui a ipseidade remete para uma ontologia da substância, assim como o reconhecimento enquanto identificação, neste momento do percurso ricoeuriano, assistimos à presença de um círculo hermenêutico do si que se cumpre na exigência ética do ser pessoa, ou seja, numa ontologia do agir. Pelo que poder-se-á concluir a partir desta análise, que se há um ponto no qual o pensamento moderno marca um avanço em relação ao fundo grego, do qual Ricoeur parte, é sem dúvida no que diz respeito ao reconhecimento de si, não no sentido da problemática da responsabilidade, mas no domínio de uma consciência reflexiva de si mesma, e que se vê implicada nesse reconhecimento.

¹⁷¹ HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit*, trad. G. Jarczyk, P.J.Labarrière, Paris, Gallimard, p.215.

Esse si reflexivo, certamente também conhecido pelos gregos, mas não teorizado desta forma, talvez por contornos ontológicos ou cosmológicos da filosofia grega não sofreu uma deslocação para o domínio da acção e do agente, como se verifica na teoria aristotélica da *phronesis*, assiste-se apenas a um esboço de uma filosofia reflexiva. Ficamos então a dever a Descartes o impulso decisivo na direção de uma hermenêutica do si, porém, ele não vai mais além do que o campo teórico, apesar de se lhe reconhecer o mérito de elevar uma reflexão sobre o si ou o cogito sem precedentes. Coube a Kant a grandeza de trazer o si de sua reflexividade e de o colocar entre uma razão teórica e uma razão prática, contudo tal desdobramento, não foi em benefício de uma teoria da acção, mas um abrir caminho para uma filosofia moral ou do direito. Estes dois vastos domínios não deixaram espaço para uma verdadeira temática do reconhecimento do si enquanto instância de discurso distinta de uma exigência de autonomia moral tão fortemente marcada pela ideia de lei subjacente ao imperativo categórico. É a esta ausência da *ipesidade* que Ricoeur procura dar resposta através de uma reflexão sobre as capacidades que conjuntamente esboçam o retrato do ser humano e enriquecem o conceito de reconhecimento.¹⁷²

Verificamos assim, que após o foco de sentido kantiano, Ricoeur, reconhece que em Hegel, o reconhecimento pode ganhar um lugar de liberdade, previamente constituída como ideia, e assumir formas de luta e exigência de reconhecimento. Ambos os focos vincam a transferência de sentido do ato positivo de reconhecer para a solicitação de ser reconhecido. Esta inversão não pode deixar de significar que a exigência desse reconhecimento se realiza no campo de uma intersubjectividade e de um jogo mútuo entre diferentes consciências.

¹⁷² RICOEUR, *PR*, op.cit, p. 139 : «Mon problème naît de là : comment donner une suite à l'analyse aristotélicienne de l'action, avec sa notion de désir raisonné, dans le cadre de la philosophie réflexive, inaugurée par Descartes et Locke , puis déployée dans la dimension pratique par la seconde *Critique* kantienne et portée par Fichte à sa plus haute puissance transcendante ? C'est par une réflexion sur les capacités qui ensemble dessinent le portrait de l'homme capable que je tente de répondre à ce défi.»

Capítulo V

A INTERSUBJECTIVIDADE COMO PROCESSO DE RECONHECIMENTO

1. A intersubjectividade em Husserl segundo Ricoeur

Um dos fios condutores que percorreu toda esta análise foi a figura do *sujeito* à procura da sua identidade. Esta busca, nunca linear e tantas vezes tumultuosa aquando ladeada da via especulativa do *Cogito* e a afirmação originária e absolutamente primeira que é este desejo de ser como forma de atestação e expressão do que é próprio no ser humano, conduziu-nos à seguinte problemática: a *ipseidade* ou afirmação de si. A ipseidade enquanto absolutamente primitiva remete-nos para um esforço de ser – *conatus* que está na própria dinâmica ética, o que nos leva a questionar se esta experiência da esfera do próprio e reconhecimento de si se dá isoladamente.

Deste modo, o presente capítulo procurará dar resposta a esta questão e analisar a relação entre reconhecimento e intersubjectividade no processo de construção da identidade. Para tal, percorrerei um itinerário do ego até ao si: primeiramente irá ser analisada a intersubjectividade em Husserl segundo a perspectiva ricoeuriana, para em seguida compreender a dialética entre a psicanálise e a fenomenologia e na última parte deste capítulo determinar a intersubjectividade como atestação.

Para tratar esta problemática seguiremos o pensamento de Paul Ricoeur tal como se exprime no décimo capítulo de *Soi-même comme un autre*, mas também *Do Texto à Acção* e *Ensaio sobre Freud*, posto em relação com as *Meditações Cartesianas* de Husserl e o pensamento de Levinas. Com efeito, procurar-se-á fazer uma análise sumária do ego transcendental de Husserl e do conceito de intersubjectividade a partir da perspectiva ricoeuriana e salientar a importância do contributo da psicanálise no encontro do sujeito consigo mesmo. Tratando-se de uma busca pela sua verdadeira identidade procura-se reforçar o papel da injunção do outro como estrutura da ipseidade, na qual o artigo do filósofo sobre E. Levinas se mostra imprescindível. Por fim, reforço o papel da narrativa como exemplo unificador da identidade humana.

O processo de identificação do sujeito incorpora assim diversas mediações: da reflexão solipsista à psicologia e psicanálise, da linguagem à narrativa; todas estas formas de mediação configuram a acção humana.

A opção pela fenomenologia husserliana, como primeira paragem neste itinerário do ego até ao si provém do facto de muitos dos textos de Ricoeur sobre Husserl datarem dos anos 50 e desta forma precederem as suas investigações sobre Freud. Nas suas *Meditações Cartesianas*, Husserl procura radicalizar a ambição de Descartes, tornando a filosofia uma ciência de fundamentos absolutos. Este regresso a Descartes explica-se pela motivação husserliana de um retorno radical ao puro *ego cogito*, julgando que na história da filosofia mais não há do que um conjunto de contradições e todas elas pouco claras. E, desta forma fica justificada uma total suspensão desta errante história filosófica em busca de uma origem genuína ou de um verdadeiro começo.

Husserl procurou assegurar assim um fundamento sem pressupostos para a filosofia primeira tornando-a uma ciência e simultaneamente fundamento de todas as outras. Esta preocupação declarada em fornecer um princípio absoluto às investigações filosóficas e o esforço por centrar no sujeito toda a fundamentação filosófica constitui uma recuperação do cogito cartesiano. As observações de Ricoeur a este propósito não deixam de ser curiosas, considerando que o *cogito cartesiano*, é apenas um dos presentes em toda a tradição reflexiva. Apesar de ser o mais importante, é um *cogito* entre uma cadeia de *cogitos* que constituem esta tradição e cada expressão do *cogito* reinterpreta a anterior.¹⁷³ Posto isto, o que se poderá dizer acerca da figura do *cogito husserliano*?

Voltando às observações de Ricoeur sobre este projecto das *Meditações Cartesianas* de Husserl, encontramos uma explicação detalhada sobre as mesmas, assim como o esboço de uma crítica sobre a interpretação idealista que o filósofo faz do ego. O que se mostra de particular interesse para o itinerário aqui proposto é a distância estabelecida por Ricoeur entre o *ego* tal como ele surge na fenomenologia transcendental e as exigências cada vez maiores que Ricoeur lhe opera em nome de uma nova figura do *cogito*.

¹⁷³ RICOEUR, *CI*, p. 236-266: «Esta série de aparências incluem um cogito socrático (“Olha pela tua alma”) um cogito augustiniano (o homem “interior” distinto do fluxo das coisas “eternas” e verdades “mais elevadas”), um cogito cartesiano – e, claro, um cogito kantiano (o “eu penso deve ser capaz de acompanhar todas as minhas representações”).».

Ou seja, um *ego* que não é um princípio, mas o desejo de uma ambição que não nos é dada imediatamente e só adquirida por uma série de mediações, marcadas não por posses inatas, mas pelo despojamento (*désaisissement*) de tudo, até dele próprio.

Assim, Ricoeur considera as *Méditations Cartésiennes* como «uma ascensão progressiva em direção a um ponto crítico, a um quase esgotamento do próprio cogito, isto é, o *solus ipse* de uma egologia sem ontologia».¹⁷⁴ Esta leitura mostra-nos que o feito mais notável de Husserl em chegar ao *eidos ego*, revelou ser simultaneamente a sua queda, como resultado da completa redução da alteridade do cogito à sua vida monadista: “*les autres sont autres que moi, ce sont des autres moi.*”¹⁷⁵ Esta objeção mina internamente a fenomenologia transcendental, uma vez que o monadismo solipsista resolve toda a alteridade como sendo a partir de mim e em mim, isto é, não ultrapassando a esfera do cogito, o que não dissolve o problema por completo.¹⁷⁶

Com efeito, surgem duas dificuldades na fenomenologia husserliana; em causa está a especificidade da experiência do outro e o sentido de o *alter ego* se constituir no ego e a partir do ego, como neste se tratasse de uma verdade indubitável e absoluta. A verdade é que o cogito não é dono de si, há no sujeito uma natureza que o ultrapassa, o inconsciente. Este elemento desprezado por Husserl refere-se a um outro que ultrapassa o próprio cogito e não apenas a uma área pré-reflexiva que tem a possibilidade de se tornar consciente. Uma vez mais o filósofo coloca o tema do não reflexivo no domínio da vida mental, reconhecendo uma certa reciprocidade entre consciente e inconsciente. Porém, apesar da convergência com Freud, denota-se uma clara diferenciação de perspectivas, uma vez que a fenomenologia husserliana coloca ambos os sistemas do lado do consciente. Terá sido esta a grande falha da perspectiva husserliana, o facto de não considerar o inconsciente como uma modalidade do si, isto é, o modo como a partir da passividade do involuntário irrompe toda uma experiência humana do esforço e da vontade do qual se afirma uma fenomenologia do homem capaz e se concretiza a condição real de uma hermenêutica do sujeito enraizado na vida.

O filósofo ficou desta forma confrontado com a árdua tarefa, senão quase impossível de devolver o sujeito ao mundo, de o integrar no mundo das coisas, das

¹⁷⁴ RICOEUR, *Méditations Cartésiennes*, I-IV, p.84.

¹⁷⁵ RICOEUR, *Eph*, Vrin, Paris, p.234.

¹⁷⁶ Idem, p.235 : «[...]c’est ce monadisme qui fait du solipsisme une aporie interne, dans la mesure où le monadisme résorbe toute altérité, tout être autre, en moi-même ; il faut désormais que tout sens naisse dans (*in*) et à partir de (*aus*) moi.»

pessoas e na ordem dos acontecimentos. Tornou-se assim um ego vazio, um ego desumanizado e desenraizado no espaço e no tempo. O “ego puro” como lhe designa Husserl distingue-se do ego concreto, do ego humano e vivente, razão pela qual a redução transcendental operada pela fenomenologia husserliana suspendeu toda a crença do ser no mundo, conduzindo o ego factual à sua essência (*eidos ego*).

Porém, esta redução não lhe retira o carácter pessoal do ego, no que diz respeito às *cogitationes*, como que formando um campo de experiência. De modo que, mesmo purificado das suas contingências mundanas, o ego no seu esplêndido isolamento, continua a ser, apesar de tudo, ele próprio. Isto porque, enquanto pura *ipseidade*, tudo o que está no mundo, objectos e pessoas surgem como um sentido para o *cogito*, tudo lhe é relativo. É neste âmbito, que enquanto *ipseidade*, o *ego* é pura intencionalidade, sendo que o mundo só é mundo para ele, isto é, o mundo ganha existência perante um *cogito* e nada é sem este.¹⁷⁷ Tudo o que é «*alter ego*», só ganha existência na medida em que é incorporado pelo *ego*, isto é, pelo facto de ganhar sentido para uma consciência e como tal é incorporado na sua expressão intencional.

Com efeito, toda a transcendência e tudo o que não seja dado pela intuição pura, fica em suspenso, o que levanta um problema: face à objectividade do mundo, o solipsismo do *cogito* é levado ao extremo. Husserl tenta dar resposta a este isolamento do *cogito* na sua quinta meditação, mas sem êxito. Ricoeur procura desvendar tais dificuldades, e por isso mesmo lhe dedica especial atenção¹⁷⁸.

Tal como foi dito, tudo o que está fora da esfera do *cogito*, coloca um problema, a que Husserl procura responder considerando que todos esses elementos deverão ser tidos em conta. E segundo a perspectiva fenomenológica, os elementos que se encontram fora da esfera do *cogito* só têm sentido na medida em que o são para uma consciência. Isto é, não lhes é reconhecido um sentido enquanto realidade objectiva fora do *cogito*. A sua realidade é sempre em situação para com uma consciência, o que deixa sobressair todo o carácter intencional do pensamento husserliano.

¹⁷⁷ BLAMEY, K., «*Do ego ao si: Um itinerário filosófico*» in Hahn L : *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Ed. Instituto Piaget, 1999, p.102.

¹⁷⁸ RICOEUR, R., *Eph*, op.cit., p.233: “La *V Méditation cartésienne* de Husserl constitue un monde de pensées. Elle est presque aussi large, à elle seule, que les quatre premières réunions. Cette disproportion n’est pas seulement le résultat accidentel des remaniements apportés au texte de la *V Méditation*. Elle atteste l’importance véritable du problème débordant infiniment la question simplement psychologique de la manière dont nous connaissons les autres hommes. Il est la pierre de touche de la phénoménologie transcendental.”

O sentido do *alter ego* encontra-se de imediato no interior de uma intencionalidade, ou seja, no interior de uma consciência e a partir dela.¹⁷⁹ Assim, um mundo objectivo comum, ou uma comunidade intersubjectiva, pode ser considerada, mas sempre e inevitavelmente sob o ponto de vista do *ego cogito* e como índices particulares de sentido e enquanto sentido para uma consciência. No que diz respeito a uma fenomenologia da intersubjectividade, “a vantagem decisiva de Husserl assenta na sua recusa em hipostasiar as entidades colectivas e na sua forte vontade em reduzi-las a uma rede de interacções”¹⁸⁰. Para Ricoeur esta recusa é importante uma vez que é a garantia de imputar ao agente as suas tomadas de decisão e a responsabilidade da sua acção.

Desta forma, e segundo Ricoeur, a substituição da intersubjetividade pelo espírito objectivo hegeliano preserva os critérios mínimos da acção humana, entre os quais, os projectos, intenções, motivos de agentes capazes de imputarem a si próprios a sua acção.¹⁸¹ Posto isto, perante o abandono destes critérios e a materialização de entidades sociais e políticas, as relações sociais coisificam-se de tal modo que tudo conflui para hipostasiar grupos, classes, nação e Estado, de modo que pensar o ego nesta linha intersubjectiva do outro como meu semelhante é antes de mais uma forma de reivindicar o Bem e a Felicidade.¹⁸²

As relações humanas devem pautar-se por uma identificação em projectos comuns, em intenções e motivos de agentes capazes de imputarem a si próprios a sua acção de forma a promover um verdadeiro envolvimento intersubjectivo. Trata-se de uma vontade individual que se projecta e se reconhece num projecto comum.

¹⁷⁹ RICOEUR, *Eph*, op.cit., p. 235 : « Face à cette difficulté la phénoménologie husserlienne va être soumise à deux exigences en apparence opposées : d’une part, il lui faut aller jusqu’au bout de la réduction et tenir la gageure de constituer le sens de *l’alter ego* «dans» et «à partir de» moi (...)»

¹⁸⁰ RICOEUR, *Do Texto à Acção*, Editora Rés, Porto, p.299.

¹⁸¹ *Idem*, p.299: “Esta recusa e esta vontade têm uma significação crítica considerável. A substituição da intersubjetividade ao espírito objectivo hegeliano preserva os critérios mínimos da acção humana, entre os quais, os projectos, intenções, motivos de agentes capazes de imputarem a si próprios a sua acção. Se se abandonarem estes critérios mínimos, começam a hipostasiar-se, de novo, as entidades sociais e políticas, a elevar o poder até ao céu e a tremer perante o Estado. Esta instância crítica ganha todo o seu vigor, quando os observadores e mais ainda actores da história se deixam fascinar pelas formas sistematicamente distorcidas da comunicação, para usar a expressão de Habermas. As relações sociais assim coisificadas simulam de tal modo a ordem das coisas que tudo conspira para hipostasiar grupos, classes, nação, Estado.”

¹⁸² *Idem*, p.299.

Sem esse compromisso, as relações sociais materializam-se a tal ponto que segundo Ricoeur, são o que conduzem ao mal na história e à infelicidade¹⁸³.

A dialectica presente na analogia do ego entre os sujeitos de experiência é o que fortalece a ideia de um ego que se constitui na sua existência como agente, como pura intencionalidade e se dá conta de um outro ego, o *alter ego*, semelhante a si e portanto com um valor existencial igual ao seu. Esta analogia faz com que o outro não seja coisificado e por esta razão não haja uma substancialização das relações provocando o mal na história. De certa forma, eu penso que deixa-se aqui antever a ideia de uma espécie de reconhecimento importante para o enriquecimento das relações intersubjectivas e que ganha corpo em Ricoeur.

Com efeito, não podemos esquecer que todo e qualquer dado fora do *ego cogito* ganha existência e sentido na medida em que o é para a consciência e sendo incorporado na vida intencional da mesma.¹⁸⁴

E por esta razão, uma tensão se levanta neste projecto no que diz respeito ao problema do Outro. Se Husserl sustenta uma fundamentação radical para a filosofia na esfera da imanência, então toda a transcendência se apresenta duvidosa e só a imanência se mostra indubitável, razão pela qual nesta perspectiva a presença de outras subjectividades tornam-se problemáticas em virtude do absoluto isolamento do ego. Com o emergir do questionamento filosófico, apenas o sujeito intencional se deixa antever na sua experiência subjectiva. Enquanto, no que Husserl designa de atitude natural, apenas existem seres humanos reais.¹⁸⁵ Na atitude reflexiva, surge um sujeito que orienta todo o campo de experiência e a partir deste momento, o mundo torna-se mundo para um sujeito.

¹⁸³ Idem, p.299: “ Se a analogia do ego é o transcendental de todas as relações intersubjectivas de todas as relações intersubjectivas, há, então, que identificar teoricamente e fazer prevalecer praticamente a semelhança do homem, meu semelhante, em todas as relações com os meus contemporâneos, os meus antecessores e os meus sucessores. É por aí que a intersubjectividade de Husserl pode ser elevada à categoria de instância crítica a que até o Geist hegeliano deve ser submetido.”

¹⁸⁴ BLAMEY, K., «*Do ego ao si: Um itinerário filosófico*» in Hahn L : *A Filosofia de Paul Ricoeur*, ed.cit., p.102.

¹⁸⁵ RICOEUR, Eph, op.cit. p.238 : « [...] l'intention qui anime Husserl : dans l'attitude naturelle il y a des hommes qui communiquent entre eux ; ces hommes sont tous également réels, mais aucuns n'est moi ; tous sont des autres ; mais cela n'est vrai que pour un observateur qui ne fait pas partie du champ de l'expérience ; en ce sens ils ne sont même pas des autres, le moi n'étant pas thématisé, il n'y a ni moi ni autrui ; il y a des hommes réels, [...] Avec surgissement philosophique, surgit concurremment un sujet qui oriente le champ de l'expérience ; (...) le monde devient monde pour-moi.[...] Alors que, dans une expérience sans sujet, les hommes sont tous aussi réels les uns que les autres, dans l'expérience réflexive, un seul est moi et tous les autres sont des autres. »

O *ego* resulta deste processo de abstracção e não da experiência imediata. E tudo o que lhe pertence alarga a rede das *cogitationes*, ou seja, a esfera da «si-mesmidade».

Esta redução à esfera da «si-mesmidade» que colocou o sujeito numa redoma monadista, fez eclodir a dificuldade do filósofo dar conta de outros *sis*, outros *alter egos*. Os outros apenas surgem em sentido derivativo, apenas podem constituir outros egos a partir de mim, ou seja de um campo de experiência subjectiva. O *ego* é toda a estrutura central e intencional de onde tudo emana e faz sentido. Os outros *egos* surgem assim como estruturas secundárias, pelo que o fenomenólogo não deixou espaço para que se pensasse na união de sujeitos com base numa experiência comum (*Lebenswelt*).

A experiência do ser e o horizonte do mundo enquanto vivência são problemáticas pós-husserianas e que posteriormente Heidegger procura dar resposta na sua análise do ser-no-mundo do Dasein. “ *O Dasein do Dasein, para além de exprimir o aspecto de ter sido lançado, de ter acontecido estar na situação na qual o Dasein se encontra a si próprio, constitui um reflexo de outro importante princípio fenomenológico, o do carácter perspectivo de toda a experiência.*”¹⁸⁶

Ricoeur retém este aspecto e desenvolve-o nos seus textos, explicando que a fenomenologia husserliana é uma fenomenologia de percepção, isto é, é fundamentalmente uma fenomenologia do ‘olhar’. Quando eu vejo um objecto vejo à luz da minha subjectividade, vejo-o numa perspectiva particular. E ainda que, no que diz respeito aos objectos físicos, eu possa operar a uma mudança de perspectiva, esta é sempre ancorada num sujeito intencional. A verdade é que a fundamentação de cada sistema de experiência num ponto de vista intencional é condição inultrapassável, pois em Husserl não existe uma visão geral, mais alargada independentemente da perspectiva particular e singular do sujeito. Esta é uma característica importante salientada por Ricoeur: “*é sempre de lado e não de cima que cada um de nós descobre que o mesmo mundo é apreendido de diversos pontos de vista.*”

A divisão radical entre o ego e o mundo, entre o que lhe é próprio e o que lhe é alheio constitui a linha divisória daquilo que nos é dado por intuição e por isso idêntico a si próprio e aquilo que nos é dado como designa Husserl, por meio de perfis, ou pressentimentos, que por vezes nos conduzem ao erro, visto o carácter duvidoso da transcendência.

¹⁸⁶ BLAMEY, K., op.cit.,p.104.

Regressamos assim ao primeiro princípio husserliano: tudo o que é transcendente deve ser posto em dúvida, só o que é verdadeiramente imanente é tido como certo. Só a vida monadista do *ego* e das suas *cogitationes* é auto-evidente, tudo o que é presumível é sujeito a erro. É neste sentido que Ricoeur dirige uma crítica mais veemente ao idealismo husserlino, destacando a sua posição, na obra *De L'interpretation. Essai sur Freud* e a tradição reflexiva, considerando esta última como: «o modo de pensamento que deriva do cogito cartesiano e foi transmitido por via de Kant e dos filósofos franceses pós-kantianos [...] Uma filosofia reflexiva considera que os problemas filosóficos mais radicais são aqueles que dizem respeito à possibilidade da autocompreensão como o sujeito das operações do saber, do querer, do julgar, etc. A reflexão constitui esse acto de um sujeito voltar para si mesmo, através do qual ele apreende, num momento de clareza intelectual e responsabilidade moral, o princípio unificador das operações no meio das quais ele se encontra disperso e se esquece de si próprio como sujeito.»¹⁸⁷

Posto isto, poder-se-á afirmar que Ricoeur reconhece que nesta tradição, a própria ideia de reflexão pressupõe um desejo de transparência total e absoluta, somente possível pela coincidência perfeita do si consigo mesmo.¹⁸⁸

A ambição desta posição é denunciada por Ricoeur, uma vez que se procura manter alguma apodicticidade do *ego cogito*, quando na verdade o *cogito ergo sum* é uma ideia tão abstracta quanto vazia de conteúdo. O que é indubitável, afirma Ricoeur, é que este cogito é na verdade coisa nenhuma; a vacuidade do *ego cogito* é o que a reflexão procura preencher. O si da auto-reflexão imediata não é um sujeito, nem um ego concreto, é antes uma intuição.

Uma vez privado de qualquer conteúdo, a zona de imanência correspondente a tal apreensão imediata do si pelo sujeito não lhe proporciona conhecimento nenhum e é esta disparidade entre a primeira certeza do *cogito cartesiano* e a obscuridade do *ego*, em busca do seu estatuto e natureza que emerge um espaço privilegiado para os estudos ricoeurianos e toda uma geração pós-husserliana. Para Husserl, o *ego* apresenta-se como um pólo intencional de um campo de experiência e toda a fenomenologia situa a sua análise partindo da constituição deste campo, ou seja, da esfera de pertença do *eidós ego*.

¹⁸⁷ RICOEUR, *IeF*, op.cit., p.188.

¹⁸⁸ Idem, p.188/9.

Esta redução do sujeito faz com que o mundo se apresente apenas como mundo para mim, constituindo um sentido para uma consciência particular. De modo que, a estrutura intencional da consciência colocada na evidência e auto-apresentação por Husserl, irá por si só dissipar-se no próprio questionamento regressivo. O projecto no qual este se autofundamenta, deixará de constituir um ponto de partida para se tornar uma meta a alcançar ou tarefa a realizar, mas que se mostra um “*Paraíso Perdido*” da fenomenologia¹⁸⁹, visto o início absoluto transformar-se no fim cada vez mais longínquo e inalcançável.

Com efeito, há um indício a considerar na fenomenologia husserliana: uma consciência solitária é uma consciência imperfeita. Se Descartes coloca como protagonista do processo da dúvida um eu pessoal, concreto e vivencial, Husserl avança pelo caminho de um eu transcendental de índole kantiana que provoca uma cisão do eu concreto, pertencente ao mundo natural tornando-o em pura consciência, alheio e desconectado de qualquer sensação existencial. Nas *Meditações Cartesianas* a vida é identificada com a consciência.

A vida é vida da consciência ou consciência do mundo e da experiência, que através dela o pensamento faz emergir valores que dão sentido ao mundo. Husserl mostra-se assim insensível a um sujeito que vive, sente, sofre e morre, ou seja, a um sujeito temporal e histórico, enraizado na sua narrativa.

A meu ver, se a filosofia faz algum sentido no que toca a desbravar e iluminar caminhos é porque ela procura responder não ao ser humano alheio à vida, mas antes porque versa sobre o ser humano concreto e existencialmente angustiado pela sua condição finita e temporal do seu ser. É a vida concreta, quotidiana, existencial que provoca o questionamento de um ser inquieto e angustiado. Talvez por esta razão, a consciência não possua o começo nem o fim do seu sentido.

Julgo que quanto mais transcendental a filosofia é, mais longínqua ela está da vida e do ser humano. Porém, é justo reconhecer-se em Husserl uma vantagem decisiva sobre a fenomenologia hegeliana e que se traduz na problemática da analogia do ego.

O papel da analogia mostra-se imprescindível na relação entre os egos; segundo Ricoeur, este princípio chega a ocupar o lugar do «*Geist*» hegeliano e significa que o *alter ego* é um outro ego como eu e que esta analogia traduz-se num princípio

¹⁸⁹ Idem, p.189.

constituente.¹⁹⁰ Esta relação entre o «eu» e outros «eus» é inteiramente distinta do raciocínio por analogia e de modo nenhum podem ser comparável num plano homogêneo de vivências ou comportamentos.

Husserl condena este género de argumento considerando-o um verdadeiro sofisma, pois considera que o sujeito não se conhece de fora como conhece as expressões de outrem. Por esta razão, para Ricoeur afirma que *“a expressão «como» ou «como eu» pensais, sentis e agis não tem a significação lógica de um argumento nem possui qualquer anterioridade cronológica da experiência própria do sujeito sobre a experiência de outro. Apenas significa que o sentido primeiro do ego e a sua constituição se dá em primeiro lugar no interior da vivência do sujeito e num posterior momento é que pode ser transferido ou metaforizado para outrem. (...) Todavia, o seu sentido original constitui-se primeiramente no ego, de tal forma que a significação ego nunca poderá transformar-se num género comum, nem disseminação radical”*.¹⁹¹

Neste sentido, Ricoeur considera que o outro é sempre meu semelhante, mesmo quando não está próximo de mim. E o ser não é nem unívoco, nem equívoco, ele é análogo na modalidade em que a segunda pessoa significa uma outra primeira pessoa e o termo ego é transferido analogicamente de mim para ti.¹⁹²

Posto isto, poder-se-á concluir que a analogia do ego esboça uma sociologia compreensiva na medida em que a constituição do estranho no próprio é reversível, recíproca e mútua.

¹⁹⁰ RICOEUR, P., *Do Texto à Acção*, op.cit., p.289 e 290: “O meu segundo argumento assenta no papel da analogia, na relação entre os ego. É este princípio que me parece ocupar o lugar do Gheist hegeliano. Significa que o *alter ego* é um outro ego como eu e que de explicitação dos horizontes de que se falou no primeiro argumento joga-se, essencialmente na quinta meditação cartesiana sobre o papel da analogia. (...) Mas a analogia postulada entre o ego e o alter ego deve ser inteiramente distinguida de todo o raciocínio dito por analogia. (...) Mais ainda eu não penso de modo nenhum, em mim, quando interpreto um comportamento alheio. Esta interpretação é, não apenas imediata, mas recorrente, no sentido de que eu me compreendo a mim mesmo a partir dos pensamentos, dos sentimentos e das acções, decifrados directamente na experiência de outrem. Husserl assume sem ambiguidade esta crítica. E, assim, a crítica da analogia, no sentido do raciocínio por analogia, implica a exclusão da analogia sob todas as suas formas.”

¹⁹¹ Idem, p.291.

¹⁹² Idem, p. 292: «A analogia, não é portanto um raciocínio, mas um transcendental de múltiplas experiências perceptivas, imaginativas e culturais. Este transcendental regula o raciocínio jurídico, tanto como a atribuição moral da acção a um agente considerado seu autor. Não é raciocínio empírico, mas um princípio transcendental. Significa que todos os outros comigo, antes de mim, depois de mim, são eu como eu. Como eu, eles podem atribuir-se a sua experiência. A função da analogia, enquanto princípio transcendental, é preservar a igualdade da significação «eu», no sentido de que os outros são igualmente «eus». (...) O homem é o meu semelhante, mesmo quando não está próximo de mim, sobretudo quando está fastado de mim (Emmanuel Levinas di-lo-ia melhor do que eu). A analogia opera, então, segundo a sua exigência constituinte: a terceira e a segunda pessoa são também primeiras pessoas, e por conseguinte análogas.”

Assim, o sujeito apercebe-se a si próprio como um outro entre outros; pressupõe uma natureza comum ou uma existência social em virtude de o mundo não ser multiplicado tantas vezes quanto é percebido e interiorizado por um ego. O que com efeito, deixa antever a ideia de uma *Lebenswelt* e o privilégio de uma rede de interacções. É neste âmbito que podemos afirmar que aos olhos de Ricoeur, a fenomenologia husserliana com o princípio da analogia do ego como transcendental pode seguramente elevar-se e substituir-se à fenomenologia hegeliana.

Com a analogia do ego e o sentido da experiência vivida pelo sujeito, o conceito vida adquiriu uma dimensão comunitária e histórica e apesar da dificuldade em atribuir uma interpretação ontológica à fenomenologia husserliana, é curioso verificar que Husserl atenta numa ontologia da carne. Ainda que esta ocupe um lugar estratégico nas suas meditações, é importante fazer uma incursão por estes conceitos para melhor compreender o sentido husserliano da experiência vivida.

O conceito de corpo, ou em sentido mais específico, o de carne surge quando o filósofo introduz a ideia de redução à esfera do próprio. A esfera do próprio é em certo sentido produto da abstracção, mas uma abstracção que revela ser uma necessidade metódica e nos permite ordenar um sentido primeiro do termo «moi» e um segundo sentido: «autre»¹⁹³. Ora, é o corpo próprio enquanto carne (*Leib*) e mediante o qual eu percebo e me exprimo que ocupa um lugar de referência a outros corpos, não como realidade objectiva, mas uma natureza primordial.¹⁹⁴ A esfera do próprio não é uma experiência que se dê de forma imediata, resulta de uma exegese, uma abstracção que conduz o *cogito* ao *sum*¹⁹⁵ e à analogia do ego como se verifica no fim da *quinta meditação* husserliana. Posto isto, Ricoeur considera que num primeiro momento, o corpo próprio ou natureza própria, é uma natureza centrada sobre o corpo, quer isto dizer, torna-se assim esfera de exercício dos poderes ou capacidades do sujeito.

¹⁹³ RICOEUR, *Eph*, op. cit., p.241: “Comment un produit d’abstraction peut-il être «concret»? Il n’y a pas de contradiction, si l’on se rappelle que chez Husserl le «concret» designe toujours une totalité suffisante, indépendante, quant l’abstraction, ce n’est pas l’abstraction aristotélicienne ou lockienne d’une idée générale, mais la séparation méthodique d’un faisceau intentionnel. Il n’y a donc pas de contradiction à atteindre un concret par abstraction: cela veut dire qu’une totalité isolable correspond à l’abstraction de la sphere du propre.”

¹⁹⁴ RICOEUR, *Eph*, op. cit., p.241: “Cette totalité isolable, c’est le corps propre, mieux appelé la chair (*Leib*): a savoir ce corps que je meus, avec lequel je perçois, par lequel je m’exprime; cette chair sert de pole de référence à tous les corps (*Korper*) qui, dans cette reduction de second degré, ne font plus un monde objectif, mais une nature primordial, une nature propre.”

¹⁹⁵ Idem, p.243.

A carne ou corpo próprio torna o sujeito num ser capaz: capaz de ver, sentir, tocar, compreender, agir, etc, de modo a que o mundo se reduz ao horizonte de sua corporeidade.¹⁹⁶

O tema do “corpo próprio” e a distinção entre corpo / carne é uma polaridade que deve ser entendida no quadro husserliano de uma *egologia* e não de uma filosofia da *ipseidade*. Apesar de a *ipseidade* humana não ser desincarnada, a verdade é que Husserl apenas recorreu a esta temática para poder derivar do ego, um *alter ego*. Ou seja, esta distinção é necessária para constituir uma subjectividade estranha e fora da ideia de um *próprio*. E neste aspecto a carne na sua diferença ocupa um lugar de destaque, na medida em que surge como paradigma da alteridade.¹⁹⁷ A carne mostra-se assim origem de toda a «alteração do próprio», e ainda que a alteridade do estranho derivasse da esfera do próprio, o que é impossível, a carne enquanto matéria seria sempre prévia a qualquer *cogitatione*. O que quer dizer que a *ipseidade* comporta uma alteridade que lhe é própria e cujo suporte primordial é a «carne».

Com efeito, a meu ver, a carne distingue-se do corpo, na medida em que reporta ao sentido primeiro de mundanização sujeito, isto é, traduz a sua forma primordial e natural de pertencer ao mundo. Como se fosse a carne que inscrevesse o sujeito na vida, na existência. A carne possibilita que o cogito se revele onticamente. E assim o ego enquanto princípio transcendental, pela redução à esfera do próprio, torna-se imanente.

Por sua vez, o corpo é experiência viva de uma consciência como estado intramundano e por isso intencional, comporta em si o sentido do ego revelando parte de sua identidade. O corpo é mais do que o aspecto físico, orgânico da carne. O significado que o «eu» ganha entre os demais «eus» também é mediado pelo corpo e a sua forma de

¹⁹⁶ RICOEUR, *Eph*, op. cit. p.243:” Au terme de ce premier mouvement, il apparaît que l’abstraction qui révèle le corps propre et la nature propre, est bien plus qu’une fiction didactique; c’est aussi- et surtout – la conquête du sens de l’incarnation: une nature mienne, c’est une nature centrée sur mon corps; devenue la sphere d’exercice des mes pouvoirs, elle est ce que je peux voir, toucher, entendre. C’est ainsi que la reduction à la sphere du propre fait «ressortir» (heraustellen) le corps comme chair; jusqu’ici celui-ci restait l’organe non remerqué, l’organe traverse par «propre», c’est ma chair (...) le monde est réduit à l’horizon de mon corps, mais je coïncide avec ce monde réduit; je coule à pic dans ce monde de ma chair; le monde m’est propre, mais moi je me suis mondanié par le moyen de cette chair que je suis sans distance.”

¹⁹⁷ TEIXEIRA, J. *Ipseidade e Alteridade*, vol.II, p. 367: “ A distinção entre «carne/corpo» é necessária para que se possa derivar, a partir do ego, um *alter ego*. Uma coisa, porém, é o fracasso de uma fenomenologia da constituição quanto à justificação da alteridade do outro, outra coisa é que, pelo contrário, «para constituir uma subjectividade estranha (étrangère), seja preciso formar a ideia do próprio que seja precisamente a carne na sua diferença em relação ao corpo. O alter ego e o ego são do mesmo género; no entanto, a estratégia da constituição intersubjectiva desta natureza comum exige que o eu (moi) seja pensado como «carne».

estar no mundo, isto é, através da sua presença face à forma como outros «eus» se apresentam.

Assim, tornou-se necessário mundanizar a carne para que ela ocupasse um lugar entre os demais corpos. O outro, no quadro husserliano pressupõe-se um outro que não sendo objecto de minha consciência, é também sujeito de pensamento, que me percebe como um *mim-mesmo* diferente de *si-mesmo*.

Trata-se de uma captação analogizante, em que o ego meditante assume um outro com uma posição tão apodíctica quanto a sua. Husserl só pensa o outro que não eu (*l'autre que moi*), como um outro eu (*autre moi*) mas nunca o si mesmo como um outro. Posto isto, poder-se-á considerar que «o sentido do *ego* transfere-se para um outro corpo que, enquanto carne, reveste ele também o sentido do ego»¹⁹⁸ traduzindo-se num *alter ego* ou uma segunda «carne própria».

Contudo, Husserl nunca abandona a primazia dada à dimensão gnosiológica, razão pela qual a meu ver, a sua filosofia se torna mais pobre, uma vez que considero que o verdadeiro sentido da intersubjectividade é o *movimento do outro ao eu*, sublinhando a dimensão ética¹⁹⁹. Deste ponto de vista, a alteridade da «carne» segundo Ricoeur é a alteridade primeira do ser do si, que atesta a sua existência entre outros; reconhecendo-lhe diversas funções devido ao seu carácter originário.

¹⁹⁸RICOEUR, SMA₂, p. 384-5: «Encore moins, dans cette sphère du propre, la transcendance ainsi réduite à l'immanence mériterait-elle d'être appelée un monde; monde signifie encore rien avant la constitution d'une nature commune. Enfin, et surtout, mon propre corps, ma chair, ne peut servir de premier analogon à un transfert analogique s'il n'est pas déjà tenu pour un corp parmi les corps. Husserl lui-même parle ici, comme on l'a noté précédemment, d'une «mondanisation» par quoi je m'identifie à l'une des choses de la nature, à savoir un corps physique. Cette mondanisation consiste dans un authentique entrelacs (*Verflechtung*) par quoi je m'aperçois comme chose de monde. Tout n'est-il pas par là même déjà joué? Que ma chair soit aussi corps cela n'implique-t-il pas qu'elle apparaisse telle aux yeux des autres? Seule une chair (pour moi) qui est corps (pour autrui) peut jouer le rôle de premier *analogon* au transfert analogique de chair à chair. Et pourtant, par un paradoxe semblable à celui que nous évoquions dans la section précédente, l'échec de la constitution d'autrui, en tant que constitution ressortissant à l'ambition de fondation caractéristique d'une phénoménologie transcendente de caractère ultimement égologique, a été l'occasion d'une authentique découverte, parallèle à celle de la différence entre chair et corps, et d'ailleurs coordonnée à celle-ci, à savoir celle du caractère paradoxal du monde de donation d'autrui: les intentionnalités qui visent autrui en tant qu'étranger, c'est-à-dire autre que moi, excédente la sphère du propre dans laquelle pourtant s'enracinent. (...) On comprend bien que seul un ego incarné, c'est-à-dire un ego qui est son corps propre.»

¹⁹⁹RICOEUR, SMA₂, p. 386: (...) le transfert analogique que pointe Husserl est une opération authentiquement productive, dans la mesure où elle transgresse le programme même de la phénoménologie, en transgressant l'expérience de la chair propre. Si elle ne crée pas l'altérité, toujours présumée, elle lui confère une signification spécifique, à savoir l'admission que l'autre n'est pas condamné à rester un étranger, mais peut devenir mon semblable, à savoir quelqu'un qui, comme moi, dit «je» (...) où est créée une dyssymétrie. Ce que signifie l'adverbe comme: comme moi, l'autre pense, veut, jouit, souffre.»

Com efeito, a meu ver não podemos deixar de fazer uma pequena incursão sobre a temática do nascimento, na medida em que não há ipseidade desencarnada e cujo momento constitui-se como lugar primitivo da alteridade. E simultaneamente porque é onde se dá a mundanização do corpo entre corpos, a carne enquanto corpo próprio de um sujeito encontra-se entre outros corpos e afirma-se como um si segundo Ricoeur.

Assim, o nascimento não deve ser encarado somente num sentido biológico, dizendo respeito a um indivíduo de uma espécie, significa o ingresso na vida e simultaneamente o seu sentido último: a morte; mas também é necessário compreender o nascimento num sentido ontológico e fenomenológico. O nascimento, sob este prisma, traduz a prisão originária de uma «carne» a um si, específico de cada um, isto é, o sujeito nasce preso a uma «carne» que o identifica.

O nascimento significa que existimos carnalmente no mundo, no meio de outros e com os outros. A «carne» é deste modo, o lugar de excelência onde se funda a intersubjectividade, na medida em que ela opera uma mediação entre o si e a alteridade. Assim compreendido, o nascimento torna a vivência carnal como o acto primogénito precedente a todo e qualquer acto de estar preso a uma consciência. A natureza do ser humano é originariamente carnal e não cognoscitiva. O nascimento constitui a condição existencial permanente de todo o começo no mundo, sendo o mediador primitivo do ser humano. É o que torna possível a existência de um si no mundo. A «carne» permite assim compreender o modo de ser do sujeito. Ela é uma entre tantas outras coisas do mundo, mas apesar de ser um elemento constitutivo deste último, não pode ser encarada como um corpo-objecto, porque faz parte integrante de um corpo-sujeito.

Por isso, é condição de possibilidade de mundanização do sujeito, mas somente isto, uma vez que precede ontologicamente toda a iniciativa do sujeito. Porém, no momento em que o sujeito experiencia, testemunha a sua «carne» como potência/possibilidade originária de agir e de existir, ele apropria-se do seu corpo e este individualiza-se, personaliza-se tornando-se corpo próprio, sendo responsável pelo seu agir, no seu desejo de ser, desejo de uma vida boa²⁰⁰, temática que irei desenvolver posteriormente, dada a sua relevância no presente estudo.

Deste modo, e concluindo a reflexão sobre esta temática do «corpo-próprio», é curioso verificar que se numa fenomenologia do ser-no-mundo de Heidegger não se deu

²⁰⁰ TEIXEIRA, J. *Ipseidade e Alteridade*, vol.II,op.cit., p.368 e 369.

tanta relevância a uma ontologia da carne como nas *Meditações Cartesianas* de Husserl. Em Husserl, por sua vez, a relevância desta temática teve como resultado uma egologia e não uma filosofia da ipseidade onde se destaca a dimensão ética. A distinção entre carne e corpo revelou-se essencial para que se pudesse derivar a partir do ego, um alter ego. Contudo, o fracasso da fenomenologia husserliana, aos olhos de Ricoeur, é o facto de Husserl apenas pensar o outro que não eu (*l'autre que moi*) como um outro eu (*autre moi*) e nunca o si como um outro (*soi-même comme un autre*). Obviamente, que a descoberta husserliana no que se refere à captação analogizante tem todo o mérito e é de extrema importância na reflexão destas temáticas. Todavia, a perspectiva husserliana vive aprisionada à dimensão gnosiológica e entre a semelhança e a dissemetria de sentido entre o *ego* e *alter ego* paira uma sombra que não deixa antever o movimento que vai do outro ao eu e no qual se inscreve a perspectiva de Levinas. Com efeito, segundo Ricoeur, transparece a complementaridade de perspectivas dada a inversão de movimentos e a incapacidade de desvelarem a riqueza da atestação do sujeito que se afirma um si como outro. Esta injunção do outro só é verdadeiramente ética se partir originariamente da atestação de si e não da exterioridade de um outro. Por essa razão, Ricoeur, no diálogo com estes autores, abandona a fenomenologia existencial para erguer aquilo que diz ser uma antropologia ética, mas que afinal se torna numa ética ontológica e que irei esclarecer na terceira parte deste capítulo.

2. A dialéctica entre a psicanálise e fenomenologia

Retomando o propósito da identidade do Outro e procurando uma ruptura e superação da intencionalidade husserliana introduzirei o pensamento de Freud como contraponto. E porque razão Ricoeur se auxilia da leitura freudiana? O intuito de Ricoeur é uma recuperação do sentido e Freud realiza uma autêntica revolução copernicana quando despromove a consciência da sua posição central como ponto de vista e considera o inconsciente uma modalidade do si. Enquanto a *epoché* husserliana reduziu tudo o que era transcendente à redução da consciência, Freud coloca em questão a posição central da mesma como origem de toda e qualquer significação. Esta reviravolta decerto que não se traduziu numa mudança neutra, pois Freud feriu o orgulho do cogito, tratando-se de uma humilhação para o sujeito pensante.

A suspensão freudiana colocou em causa a consciência imediata e a sua evidência absoluta enquanto detentora de sentido. Ela já não surge como algo claro e distinto, absolutamente conhecido e indubitável. Pelo contrário, “o ego já não é senhor da sua casa”, porque a consciência não é um dado adquirido como se julgava. Husserl já tinha dedicado alguma atenção ao tema do «não reflexivo», no qual ele reconhece como fazendo parte da vida mental, mas apenas como «um campo de desatenção» e até uma espécie de «inconsciente» capaz de se tornar consciente. Mas esta distinção de duas zonas psíquicas, uma da percepção e outra como que reservatório de memórias não serve como compreensão da realidade mental e introduz um lapso hermenêutico. Todavia, tudo muda quando o inconsciente deixa de ser compreendido desta forma descritiva para se tornar sistemática aos olhos de Freud.

Embora haja uma aproximação entre Husserl e Freud na ideia de que existe uma zona de latência que pode vir a tornar-se consciente, a verdade é que Freud destronou o reinado da consciência a partir do momento em que para sublinhar a distinção entre a consciência e o inconsciente, introduziu um terceiro elemento, o pré-consciente como zona de permeio entre os anteriores. O pré-consciente é a zona onde tudo aquilo que não é objecto da consciência pode vir a tornar-se consciente e é ainda abrangido pelo lado da consciência. Contudo, aquilo que se mostra completamente outro da consciência não é o que é designado de pré-consciente, no sentido de mera latência, mas o inconsciente, considerado enquanto sistema é constituído por todos os actos mentais que encontram força na repressão e estão incapacitados de aceder à consciência.

O inconsciente mostra-se assim como um sistema dinâmico de actos mentais e como inconscientes nunca poderemos ter acesso a eles mediante a experiência cognoscitiva, mas a sua existência é um facto inegável, tal como as falhas da actividade psíquica que só se legitimam pressupondo a existência de outros actos que a consciência não consegue explicar. Apesar de não termos uma prova directa da presença destes actos inconscientes, o presumir a sua existência dá-nos uma explicação dos actos manifestos tornando o inteligível em algo com sentido. Da mesma forma que Kant assegura que não devemos subestimar a subjectividade das nossas percepções, também a psicanálise assegura que não devemos igualar com as percepções por meio da consciência com processos mentais subconscientes que constituem os seus objectos.

Posto isto, fica claro que a consciência não é o princípio nem o fim do sentido, nem origem absoluta de toda a significação; pelo contrário, não sendo a origem ela é

produto de outros processos, nomeadamente da tensão entre diferentes zonas psíquicas (consciente, pré-consciente e inconsciente). De tal modo que poder-se-á dizer que existe uma interacção entre estes sistemas, os quais exercem influência entre si. Assim, não é dada nenhuma primazia à vida mental consciente, apesar de ser primeiramente inconsciente, ela poderá ou não passar a barreira da censura e aceder ao sistema consciente, ou até ser rejeitado e lançado novamente à esfera do inconsciente. Logo, a esfera da consciência não é um dado adquirido à partida como se pressupunha, ela não é uma primeira plataforma, mas sim uma fase secundária da vida psíquica.

A atenção é portanto desviada para o processo de tornar consciente, no qual nem tudo é aceite. A barreira que separa o pré-consciente do consciente, ou os pensamentos presentes nestes sistemas, como designa Freud, podem deste modo ser excluídos da consciência por forças repressoras. Este processo surge sob a forma de conflito, relações de energia expressas por resistência, rejeição e defesa. Assim, o conceito fundamental em Freud é o de instinto ou pulsão, uma vez que todo e qualquer acto, consciente ou não, é compreendido enquanto tal.

Desta forma, o que Ricoeur busca naquilo que podemos designar de uma interpretação filosófica da psicanálise é o reconhecimento das ilusões da consciência e da necessidade de despojamento enquanto percurso regressivo que vai desde a auto-evidência da consciência até à origem do sentido no desejo, como forma de obter uma reapropriação de sentido. Se a consciência não é detentora absoluta do sentido, o que nos poderá então conduzir até ela?

A primeira fase é a de despojamento da consciência, das suas ilusões. Trata-se de um caminho regressivo em que se percebe que a auto-evidência da consciência não é imediata nem clara. Logo se segue a sua renúncia e a constatação da origem do sentido no desejo. Pois a actividade primária do inconsciente que inclui tanto os instintos do ego como os instintos do objecto, coloca o objecto e o sujeito de descrição fenomenológica no papel de sintomas da consciência; deste modo o ego já não é sujeito do cogito, mas sim objecto do desejo.²⁰¹ O que nos projecta para uma reapropriação do sentido que vai da origem do desejo ao nível instintivo até à representação dos instintos e nas ideias, emoções e sinais pelos quais se manifestam.

²⁰¹ RICOEUR, *Freud and Philosophy*, op.cit., p.425

Assim, a reapropriação que Ricoeur busca é a recuperação do sentido mediante um trabalho hermenêutico, tal como Freud considerou, o domínio da actividade psíquica é o da significação. O sujeito da auto-reflexão não é um dado mas uma tarefa; a consciência não é o local e a origem do sentido, mas só pode vir a ser conhecida através de um percurso analítico. Este é o instrumento que permite ao *ego* conquistar progressivamente o *id*, em que o caminho da reapropriação é a tarefa de autoconhecimento.

Mas o que significa começar-se a pensar o “eu sou” não tanto em termos do «eu penso», mas antes, eu desejo, eu posso, eu quero, no sentido em que, dizer eu quero significa dizer eu decido, eu movo o meu corpo, eu consinto?

Para Ricoeur, o que caracteriza a especificidade da finitude humana é justamente, a opacidade de um corpo que simultaneamente se faz algo mais, uma vontade, esforço ou desejo de ser.²⁰² Em suma, a reciprocidade do voluntário e involuntário, a experiência real e concreta de uma vontade já referida em capítulos anteriores.²⁰³

Com Freud, compreendemos a experiência humana do esforço e da vontade, isto é, o modo como a partir da passividade do involuntário corporal irrompe todo um dinamismo que origina a possibilidade de afirmação do homem capaz. Importa agora perceber o processo de identificação na psicanálise freudiana e a inscrição do reencontro do desejo com o seu outro no plano económico.

O conceito de “identificação” quer sob a perspectiva tópica, quer económica, apresenta-se na metapsicologia como um conceito discordante. Tal como a autoridade é tida no freudismo como um elemento exterior por excelência, também a identificação sofre essa exterioridade.²⁰⁴ O desejo necessita de uma identificação com uma alteridade real e no inconsciente não existe o ser, apenas a modalidade de identificação do ter.

No pensamento de Freud poder-se-á considerar duas modalidades de identificação: 1) a do ter e 2) a do ser, e esta foi reconhecida pelo psicanalista apesar

²⁰² J.P. CHANGEAUX e P. RICOEUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p.185 :Ricoeur diz : « C’est ce je peux qui porte la visée de l’intentionnalité hors d’elle-même. Par le je peut-être plus encore que par le je pense, je suis là-bas, je ne suis dans ma tête, je suis auprès des choses. »

²⁰³ RICOEUR, *CI*, p.226-227.

²⁰⁴ RICOEUR, *leF*, p. 462 : « L’autorité en effet, reste dans le freudisme le fait extérieur par excellence. Elle n’est pas contenue dans la nature propre de la libido qui veut la satisfaction. C’est par l’interdiction qu’elle pénétré dans le champ pulsionnel et l’affecte d’une blessure spécifique dont la menace de castration est l’expression mi- réelle, mi- fictive. »

deste não a ter tematizado. Freud deixa antever nas suas teorias a identificação na modalidade do ter, a qual consiste numa identificação circunscrita pelo *super-ego*, isto é, tendo por base a interdição e a instância da lei. Como exemplo de proibição ou censura, podemos tomar como exemplo a criança que não pode fazer isto ou aquilo. Este exemplo traduz que ela está diante de uma proibição, da instância da lei, e esta não é personalizada, é algo inconsciente com o qual a criança se identificou.

Mas como reencontrar o desejo com o seu outro numa perspectiva económica, se ela própria promove a dificuldade desta inscrição?

A inscrição da autoridade na história do desejo suscita uma semântica particular: a semântica dos ideais, pois só desta forma fica resolvida a questão da diferenciação implícita no desejo, desejo de outro. Mas para Ricoeur, esta diferenciação constitui uma dialectização homóloga ao processo hegeliano do desdobramento da consciência.

Com efeito a tese de Ricoeur apresenta uma outra modalidade de identificação: a do desdobramento da consciência e trata-se da identificação na modalidade do ser. O desdobramento da consciência é a relação de intersubjectividade, o advir da consciência do outro no mesmo.²⁰⁵ A relação com o outro não pára internamente na esfera económica (instância do *ego*, *super-ego*, *id*). Por conseguinte, na perspectiva de Freud, o desejo ou se quisermos designar o inconsciente é o motor de todo este processo. Isto é, retomando o exemplo da criança, esta não pode opor-se continuamente à interdição fazendo birra e por isso ela acaba por interiorizar a instância da lei.

No entanto, esta introjeção faz-se inconscientemente e consiste na interiorização da figura da lei no psiquismo. A identificação é por isso uma identificação inconsciente que se inscreve no sujeito.

²⁰⁵ RICOEUR, *IeF*, p.462 : «Ma thèse est que cette différenciation constitue une dialectisation homologue au processus hégélien du doublement de la conscience ; or cet avènement de la conscience de l'autre dans le même ne passe entièrement dans l'économique où on tente de le transcrire. La conscience qui a une autre conscience comme vis-à-vis ne peut plus être traitée comme une instance dans une topique : de même que la métapsychologie ne théorise pas la relation analytique elle-même en tant que drame intersubjectif [...] L'embarras de Freud, face au concept d'identification, est l'expression exacte de cette situation. L'identification, avons-nous dit, reste le nom d'un problème plutôt [...] Il y a finalement deux identifications.»

3. A intersubjectividade como atestação

Ricoeur vai mais longe na sua crítica a Freud, afirmando que também existe uma outra forma de identificação não tendo a figura paterna dentro de si (*sur moi*). Ricoeur considera que existe uma relação da consciência à consciência e que se trata da interiorização de uma figura que assegura à criança a função de modelo.

A interiorização desta vontade é personalizada, por isso trata-se de um modo pré-reflexivo, em que a figura modelo fica como que outra alteridade intersubjectiva e com a qual o sujeito, a criança neste caso, se identifica.²⁰⁶ Esta é a identificação na modalidade do ser. Posto isto, poder-se-á considerar que toda a economia do *super-ego* se reflecte no conceito de sublimação e estabelece um compromisso entre duas exigências: a interiorização de um fora, isto é, de uma exterioridade que se apresenta sob a figura da autoridade e instância da lei e a diferenciação de algo interno, de uma vontade personalizada e consciente.

Deste modo, há um desdobramento da consciência que Freud não consegue pensar e que Ricoeur evidencia, sendo o problema da intersubjectividade fenomenológica. Todavia, apesar de Freud não ter tematizado reflexivamente esta questão, não podemos deixar de considerar que ela foi reconhecida pelo psicanalista e pelo menos Freud teve o grande mérito de possibilitar a sua existência porque revelou a existência de uma outra modalidade de identificação: a da vontade de querer ser como o outro, outro esse que não se deixa pensar, mas que é real e agente numa relação intersubjectiva.

Assim, na teoria de Freud acerca da identificação na modalidade do inconsciente faltou uma alteridade real; tudo girou em torno do psiquismo, o que desembocou no isolamento do sujeito e na semântica dos ideais. Mas o desejo necessita de uma alteridade real com o qual se reconheça, porque o sujeito é vontade manifesta, em acto e desde logo em relação com o mundo e com os outros como expressão de sua consciência.

²⁰⁶ RICOEUR, *IeF*, p.463.

Nesta via longa de abordagem indirecta acerca da identidade, reconhecimento e intersubjectividade, Ricoeur destaca em *Soi- même comme un autre*, que o fio condutor da sua interrogação filosófica é a questão: «quem sou eu afinal, tão versátil, para que, apesar de tudo, tu possas contar comigo?»²⁰⁷

É desta forma indirecta pelas várias respostas a esta questão que se avalia a *humanitas* do homem, ou seja, o facto de a pessoa ser o único ser capaz de falar e assumir-se como sujeito dos seus discursos, capaz de ser autor do seus actos, de acções intencionais que podem mudar o decurso da vida e das coisas, capaz de se situar numa narrativa da vida, capaz de ser ao mesmo tempo o narrador e o personagem da sua própria história e de por meio da avaliação ética desta, capaz de se constituir como ser imputável.²⁰⁸

Para responder à questão: «quem sou eu?» é preciso de facto narrar a história de uma vida e só um ser capaz de o fazer sabe abrir-se a outro como a si mesmo»,²⁰⁹ esta ideia revela que se alguém pode contar comigo e da mesma forma pedir-me contas é porque não sou apenas uma mesmidade marcada por um genótipo ou carácter como referi anteriormente, nem tão pouco um resíduo narrativo, mas um modo de comportamento que me caracteriza e constitui a minha ipseidade real e concreta. Ou seja, é a capacidade que o ser humano tem de dar e cumprir a sua palavra apesar das diferentes interpretações desta e das vicissitudes temporais que o possam afectar. A ipseidade é o núcleo da identidade, segundo Ricoeur e nada tem a ver com a constância de um carácter ou de predicados. Trata-se de uma forma de soberania que consiste unicamente no testemunho prestado ao outro, na promessa e sobretudo no cumprimento

²⁰⁷ RICOEUR, *SMA*, p.198 : « De l'autre côté, l'angoissante question Quo suis-je', que mettent à nu les cas troublants de la fiction littéraire, peut, d'une certaine façon, s'incorporer à la fière déclaration : «Ici je me tiens !» La question devient : «Qui suis-je, moi, siversatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi ?» L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement. (...) En un sens, la caractérisation de l'ipséité par le rapport de possession (ou d'appartenance) entre la personne et ses pensées, ses actions, ses passions, bref ses «expériences», n'est pas sans ambiguïté au plan éthique. (...) Dans une philosophie de l'ipséité comme la nôtre, on doit pouvoir dire : la possession n'est pas ce qui importe. Ce que suggèrent les cas limites engendrés par l'imagination narrative, c'est une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement du soi. Que ce dépouillement, évoqué par des penseurs aussi différents que jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, ait affaire avec le primat éthique de l'autre que soi sur soi, cela est clair. Encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la «crise» de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi.»

²⁰⁸ RICOEUR, *O Justo*, p.30-32

²⁰⁹ PORTOCARRERO, M.LUÍSA, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Coimbra, 2005,p.49.

da palavra dada, logo, de uma forma de identidade que não se exime ao tempo nem à alteridade e o despojamento de si próprio.

A ipseidade baseia-se fundamentalmente na possibilidade exclusiva de solicitude para com o outro, na alteridade, na capacidade que a pessoa tem de se referir a si e implicar-se no que faz, dirigindo-se a outrem e de assumir-se através do reconhecimento deste, como agente responsável pelas suas acções. Por esta razão, de modo algum o outro pode ser anulado em mim e a sua presença ser minimizada.

A ipseidade é o verdadeiro rosto da nova subjectividade apresentada por Ricoeur, é a *humanitas* do homem e requer como paradigmas categorias éticas como a de compromisso, responsabilidade, testemunho e promessa.

Porém, o verdadeiro suporte desta ipseidade, cujo poder é o poder agir e cuja realidade Ricoeur designa de atestação de si repousa numa espécie de crença, confiança que o si-mesmo revela no seu poder agir, mas que somente no efectivo exercício recebe a sua confirmação, necessitando da confirmação ou aprovação que o outro lhe concede. Com efeito, a pessoa enquanto sujeito autónomo é, antes de mais, a capacidade de ser a origem do seu próprio agir e de poder responder pelos seus actos, isto é, a sua capacidade de imputação moral. Mas o filósofo recorda-nos, que para que o agente se estime a si mesmo, deve ter em consideração o facto de o seu agir se inscrever numa ordem simbólica comum e num conjunto de normas morais que regem a interação com os outros.

Se em Husserl, o movimento analisado ia sobretudo do «ego» ao «alter ego», em Levinas deparamo-nos com a reivindicação do movimento inverso: do outro ao si-próprio. Através da noção de intencionalidade, Husserl atribui à consciência um papel capital, capaz de constituir a realidade onde se inscreve. A consciência é detentora do sentido, capaz de sair de si ao encontro das «coisas mesmas» e de representá-las.

Por conseguinte, dando continuidade a esta análise importa fazer uma breve incursão pelo pensamento de Levinas, na medida em que com este autor assistimos a um movimento inverso ao da perspectiva husserliana, ultrapassando o carácter egológico. Aos olhos de Levinas, a intencionalidade husserliana ainda que comprometida não serve de plataforma para uma filosofia ética, que tenha realmente em consideração a iniciativa do Outro, razão pela qual toma a opção de pensar o outro

como iniciativa e detentor do sentido.²¹⁰ Levinas inaugura assim a importância da dimensão ética em que o outro assume um papel primordial.

Levinas rompe por completo com a filosofia da consciência e sobretudo com o reinado da representação. Ao atribuir à consciência a missão de dar significado ao mundo tornou-a detentora absoluta do sentido. Representar alguma coisa no quadro da filosofia da consciência equivale a assemelhar-se a si, de forma a fazer parte integrante de si mesmo e a negar a alteridade, então a transcendência do outro não é honrada e o outro enquanto sujeito pouco importa.²¹¹

A novidade inaugural do pensamento levinasiano, não é mais a da consciência que visa um outro, mas o rosto do outro revelador do infinito. A descoberta do outro como rosto vem subverter a filosofia da consciência e o seu movimento intencional, na medida em que a iniciativa do sentido não surge mais de um si transcendental, mas do outro. Dizer que o outro tem um rosto é recusar qualquer tentativa de redução do outro a parte constituinte de mim. Pelo rosto do outro, Levinas opera uma contra intencionalidade. Em vez de atribuir sentido ao mundo e às coisas que a rodeiam, é a consciência que recebe esse sentido do rosto do outro.²¹²

Desta forma, Levinas demarca uma ruptura com a intencionalidade husserliana e propõe uma filosofia que respeita a iniciativa absoluta do outro, em *Totalité et Infini* constrói a separação entre o mesmo e o outro.²¹³ Este rompimento prender-se-á com o facto de querer estabelecer um cunho ético no plano da intersubjectividade, mas a verdade, é que se Heidegger propunha uma ontologia sem ética, Levinas apresenta uma ética sem ontologia. A categoria do ser prende-se mais com a categoria de totalidade, sob a qual tudo vai conduzir ao «Mesmo», que se opõe à categoria de infinito, apresentado sob a forma do «Outro», nomeadamente na figura nua e crua de cada rosto. Para responder à nossa identidade, não será necessário segundo Levinas, nenhuma estrutura ontológica, pelo contrário, esta poderá mesmo tornar-se um obstáculo «na medida em que ordena o si ao mundo revelado, na omissão do outro – que é excepção na ordem da manifestação ou revelação.[...] O esquecimento do outro toma lugar o

²¹⁰ LIAMBI, JEAN DE DIEU MOLEKA, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris, 2006, p.75

²¹¹ Idem, p.76-77

²¹² LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haye, p. 155.

²¹³ Idem, p.96 e 97: « L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans introduire l'altérité en lui, exerce libre di Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-même.»

esquecimento do ser no ponto em que a desocultação do ser engendra o esquecimento do outro.»²¹⁴

Tal radicalização ética assume um aspecto crítico na sua obra *Totalité et Infini*, em que se esboça uma concepção da identidade do «Mesmo» oposta à alteridade do «Outro», de tal forma extremada pela categoria de responsabilização, que o sujeito se torna ser para o outro, este «eu» deixa de ser livre na vontade de fazer, deixa de ser uma identidade enquanto tarefa, para se transformar numa identidade dita pelo outro, marcada pelo outro e que não tem origem fora da responsabilização por parte do outro.²¹⁵ Esta excessividade radical que nos leva à submissão ao outro e a uma alteridade desmedida, fez com que se tornasse impossível pensar uma identidade *idem* e uma identidade *ipse*, segundo Ricoeur. Enquanto em Ricoeur, o «eu» se autodesigna como sujeito do discurso, da acção e da narrativa, em Levinas há uma pretensão mais desmedida que exprime uma vontade de fechamento e uma tal separação que faz com que a alteridade se deva igualar à exterioridade radical²¹⁶. Com *Totalité et Infini* a origem da relação dialogal é de tal modo assimétrica, exterior e superior ao sujeito (visto tudo proceder do Outro), que se perde toda a possibilidade de configurar um si próprio como um outro. E levado ao limite o pensamento levinasiano inviabiliza o ser humano na sua liberdade enquanto capaz de falar, fazer e narrar, capaz de se construir.

Apesar de Ricoeur lhe prestar homenagem no décimo e último capítulo de *Soi-même comme un autre* e de encontrarmos preocupações comuns a ambos os filósofos, a verdade é que Ricoeur se afasta do pensador do testemunho, em primeiro lugar pela crítica à ausência de uma ontologia e à dialéctica instaurada entre o Mesmo e o Outro e, em segundo pela dificuldade em transitar do plano do outro que se dá sob a forma de um rosto para se pensar um «terceiro», também afinal, como um Outro.

²¹⁴ LEVINAS, E., *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*, La Haye, 1974, p. 30.

²¹⁵ RICOEUR, SMA, p.390.

²¹⁶ Idem, p.382: « La question ici posée est de savoir quelle figure nouvelle de l'altérité est convoquée par cette affection de l'ipse par l'autre que soi; et, par implication, quelle dialectique du Même et de l'Autre répond au réquisit d'une phénoménologie du soi affecté par l'autre que soi. Je voudrais montrer essentiellement qu'il est impossible de construire de façon unilatérale cette dialectique, soit que, l'on tente avec Husserl de dériver l'alter ego de l'ego, soit qu'avec E. Lévinas on réserve à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité. Une Conception croisée de l'altérité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice. L'enjeu, on v a le voir, c'est une formulation de l'altérité qui soit homoéne à la distinction fonfamentale entre deux idées du Même, le Même comme idem, et le Même comme ipse, distinction sur laquelle s'est fondée toute notre philodophie de l'ipseité.

A questão mais sensível levantada por Ricoeur diz respeito à existência de uma ética sem ontologia, atitude que é para o autor simétrica à de Heidegger, o qual não deu o devido relevo à dimensão ética, em prol de uma ontologia. Para Levinas, a filosofia primeira traduz-se numa ética, em que o infinito se abre pela minha relação com o Outro e este, sob a forma de rosto na sua nudez e exposição não cessa de me interpelar enquanto imperativo que me diz: «Tu não matarás».²¹⁷ O rosto singulariza o mandamento e inaugura uma nova ética, de forma que toda a filosofia de Levinas repousa sobre a iniciativa do Outro. O Outro é hiperbolizado, levado ao extremo na relação intersubjectiva. Todavia, esta iniciativa torna problemática a reciprocidade da relação; será que instaura uma verdadeira ética, se o outro representa a exterioridade absoluta a respeito de um «eu», definido desde logo à partida pela separação e transcendência. Ricoeur, em vez da dissimetria da separação propõe a reciprocidade da amizade, a solicitude para com o outro?²¹⁸

A relação intersubjectiva está neste dar e receber e toda a construção da identidade humana não se dá isoladamente nem é subjugada; é livre nesta permanente troca, acolhimento, passividade, mas também iniciativa, compromisso e atitude enquanto pessoa. Em Levinas, a exterioridade do Outro é de tal modo radical e oposta à identidade do Mesmo que não permite pensar o outro como um «eu» e tal hiperbolização do Outro faz com que o sujeito se torne «ser-para-o-outro» como que refém.²¹⁹

Uma dissimetria de estilo, de Levinas, é incompatível com a reciprocidade proposta por Ricoeur, reciprocidade que podemos resumir nesta expressão: «Soi-même comme un autre» é equivalente a «l'autre comme un soi-même». Deste modo, estamos perante um pensamento distinto do de Levinas, dado que este defende de forma veemente a radical exterioridade do Outro. Esta exterioridade absoluta do Outro vem assim contrastar com o outro em si mesmo e acaba por ignorá-lo.

O que Ricoeur propõe é pensar uma ontologia ética, realçando a necessidade de se ultrapassar o plano do outro e insistir em noções como o de «terceiro» e de «justiça».

²¹⁷ LEVINAS, *Ética e Infinito*, Edições 70, p.69.

²¹⁸ RICŒUR, *SMA*: «Toute la philosophie d'E. Lévinas repose sur l'initiative de l'autre dans la relation intersubjective. A vrai dire, cette initiative n'instaure aucune relation, dans la mesure où l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation. L'autre, en ce sens, s'absout de toute relation. Cette irrelation définit l'extériorité même.» p. 221

²¹⁹ LEVINAS, E., *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*. ed. cit., p.142 «...sob a acusação de todos, a responsabilidade vai até à substituição. O sujeito é refém.»

Esta é a meu ver, a pedra de toque do seu pensamento e fundamental para perceber o percurso deste estudo e por isso importa suspender por momentos o seguimento do presente estudo e fazer uma incursão sobre o percurso realizado pelo autor.

A presente tese situa-se em três obras fundamentais: *Philosophie de la volonté*, *Soi-même comme un autre* e *Parcours de Reconnaissance* para este percurso que procura evidenciar a relação entre desejo e reconhecimento, com efeito tais obras são simultaneamente reveladoras do percurso realizado pelo autor. Nos anos 50 e 60 o filósofo procurou realizar uma mediação entre a fenomenologia pura (fenomenologia das essências) e uma fenomenologia existencial (corpo e tempo) anunciando uma fenomenologia da vontade. No entanto esta ideia de uma fenomenologia ou dito de outro modo, esta poética da vontade pelo seu desenvolvimento reflexivo desembocou num momento ontológico assente na teoria do consentimento, conceito aliás abordado no primeiro capítulo deste estudo e que por esta razão desempenha um papel importante para o percurso deste estudo. Ele revela a aceitação da finitude humana e da liberdade, do ser humano nas suas limitações.

Porém, no capítulo X de *Soi-même comme un autre* Ricoeur retoma de modo diferente e inovador o anunciado nos anos 50/60, ou seja, uma antropologia que pelo seu desenvolvimento se revê numa ontologia antropológica, na qual o sujeito se apresenta como um ser “activo” e “passivo” simultaneamente. Não se trata de uma ontologia que sucedendo a uma antropologia e a uma ética, é profundamente marcada por estes dois momentos, que assume e reinterpreta do ponto de vista das categorias do “ser” simultaneamente “activo” e “passivo”.

A análise ontológica reintroduz a ideia do consentimento à finitude, a qual incorpora desde logo uma dimensão ética. Por sua vez, este movimento fecha-se num terceiro momento em *Parcours de Reconnaissance* e que já não é fenomenologia da vontade, nem pura ontologia de teor antropológico, mas que se reveste mais uma vez numa ética, desta vez, de cunho ontológico visto Ricoeur partir do outro a si através do reconhecimento.

E para o autor, mesmo diante da singularidade de um rosto, devemos considerar que nesta primeira injunção em que sou interpelado a viver bem com e para os outros, tal só será possível mediante um «terceiro». Ou seja, segundo Ricoeur, eu sou interpelado a «viver bem, com e para os outros e em instituições justas» e nesta relação surge uma espécie de mandamento que apesar de ainda não ser lei, só se torna lei

quando a violência se manifesta e afecta as relações de liberdade entre sujeitos tornando-se uma proibição, por exemplo: «Não matarás!». Esta segunda injunção moral, prende-se desde logo com a primeira, ou seja, com o desejo de uma vida boa (ética).

Mas que tipo de interpelação é esta que Ricoeur apresenta? É a do compromisso, em que o sujeito se encontra interpelado no coração de um todo (ética-moral e convicção) e se reconhece injungido por este apelo em «viver bem com e para os outros em instituições justas». Daí decorre também, que a estima de si acentua-se pela atenção com o Outro e reforça-se por esta dimensão dialógica, a qual poderia não existir, não fosse a solicitude e o desejo de uma vida boa.

A solicitude, que introduz esta relação dialógica, não é pensável nos termos de Levinas. Com a solicitude é a nossa relação com o outro que está em causa, enquanto também mediada pela estima que temos por nós próprios.²²⁰ Mas por outro lado, é importante analisar a identidade sob o ponto de vista da memória e da história, evidenciando assim a relação entre o sujeito e o tempo. Uma vez que o ser humano é um ser situado, determinado no espaço e no tempo, a sua identidade também está marcada desde a sua origem e condicionada pela «história» dos acontecimentos.

A realidade em que o sujeito está lançado é uma realidade histórica sob o signo do Mesmo, do Outro e das Instituições. Pois como já vimos, quando falamos de reconhecimento falamos de identidade, mas é impossível falar de identidade se não falarmos também de reconhecimento histórico com o qual o sujeito se identifica porque está inscrito na ordem dos acontecimentos, ora faz parte de toda uma identidade e memória colectiva, sendo esta temática objecto de análise no capítulo seguinte.

²²⁰ HELENO, JOSÉ M. MORGADO, *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*, Instituto Piaget, 2001, Lisboa, p.403.

Capítulo VI

RECONHECIMENTO E IDENTIDADE COLECTIVA

Se no último capítulo foi abordada a intersubjectividade como forma de identificação, por meio da atestação de si e por isso nos circunscrevemos mais uma vez no plano individual, neste estudo será feita a transição das formas individuais de atestação de si e de suas capacidades para formas sociais que permitam a articulação entre o reconhecimento de si e o reconhecimento mútuo.

A exploração das formas sociais do poder de agir no quadro histórico das representações colectivas não faz qualquer referência à questão do reconhecimento sob a sua forma reflexiva, no entanto, Ricoeur adopta a expressão ‘reconhecimento de responsabilidade’ de Bernard Williams para designar o exercício da competência dos agentes da mudança social e este remete-nos para um tipo de reconhecimento comparável ao de responsabilidade, na medida em que pressupõe um debate interior do agente quanto ao seu plano de acção e implicações sociais daí decorrentes. De modo que o vínculo social e as suas práticas traduzem representações colectivas que mais não são que mediações simbólicas de identidades.²²¹

Concluimos anteriormente que o reconhecimento possui um vínculo intrínseco com a identidade, quer diga respeito ao reconhecimento enquanto identificação, quer se trate do reconhecimento-atestação, porém há uma grande diferença entre as identidades que implicam capacidades pessoais e identidades que pressupõe a instauração de um vínculo social. Pois, a identidade dos agentes sociais envolvidos numa acção colectiva não se deixa antever em termos de reconhecimento-atestação, mas a verdade é que a reflexão sobre identidades colectivas não pode escapar ao crivo de um grau mais elevado de identidade-ipseidade dos sujeitos individuais da acção.

²²¹ RICOEUR, P. *Parcours de Reconnaissance*, Editions Stock, 2004, p.206.: « (...) Ce point sensible se situe, pour reprendre le vocabulaire de Bernard Lepetit, à l’articulation entre l’instauration du lien social, tenu pour l’enjeu des pratiques sociales, et les représentations collectives qui en constituent les médiations symboliques. Or ce que ces représentations symbolisent, ce sont des identités dans lesquelles se nouent les liens sociaux en cours d’instauration. »

O tipo de reconhecimento presente nos agentes e suas práticas sociais promovem uma reconstrução das memórias e consequentemente novas formas de identidade, por isso são agentes de mudança. Cada sujeito, enquanto agente social contribui para uma reactualização das formas conduzindo à mudança e construindo a narrativa histórica e identitária de uma nação, é neste sentido que o individual e o colectivo se articulam e a memória pressupõe um uso crítico.

A reconstrução está assim intimamente intrínseca à acção no plano das representações colectivas. De modo que Ricoeur considera que toda a instauração é de natureza potencialmente reconstrutiva, desde que ela não permaneça estática na repetição e que se revele inovadora.²²² Com efeito, poder-se-á concluir que o vínculo entre a capacidade colectiva de fazer história e as formas de identidade que são o conteúdo da instauração do vínculo social conduzem-nos a uma maior extensão na análise do conceito e daí Ricoeur fazer referência a capacidades e capabilidades.

Assim, proponho para a presente reflexão a análise do capítulo “Capacités et pratiques sociales” da obra *Parcours de la reconnaissance*, uma vez que no presente texto assistimos à transição das formas individuais de capacidades para formas sociais, o que significa a passagem do plano da individualidade e do reconhecimento de si para o plano do reconhecimento colectivo. E neste sentido, as capacidades a que nos referimos não são somente atestadas pelos indivíduos singularmente, mas assumem uma reivindicação colectiva. Este é o ponto charneira da argumentação ricoeuriana e é o fulcro sintetizador que não só fundamenta como fecha o campo de análise do presente estudo. A argumentação ricoeuriana assenta na análise da teoria da história, fundamentalmente na ideia de práticas sociais e representações de Bernard Lepetit, mas também na noção de *agency* de Amartya Sen, que se traduz essencialmente no poder de agir e assume uma enorme dimensão ética como forma de caracterização do ser humano mediante um fundo antropológico comum. O conceito *agency* expressa a pontencialidade do agir enquanto modalidade de reconhecimento, mas desta vez sob a

²²²Idem, p. 208: « Je concours volontiers à cette réactualisation des formes de l'identité au plan sociétal, dans la mesure où je présume que la reconstruction est implicitement à l'œuvre au niveau des représentations collectives qui médiatisent l'instauration du lien social. Toute instauration est potentiellement de nature reconstrutive, dès lors qu'elle ne reste pas figée dans la répétition, mais se révèle à quelque degré innovante.»

forma ético-jurídica sustentada pela ideia de justiça social e reivindicação de direitos e que está bem presente no pensamento do economista Amartya Sen²²³.

A ideia do direito é introduzida por Amartya Sen na expressão *rights and capabilities* e que traduz a complexidade da exigência social ao nível das capacidades não individuais, mas num contexto colectivo. Ou seja, a capacidade de reconhecimento estava ligada à identidade pessoal e o que temos agora presente é o reconhecimento mútuo na exigência de seus direitos.

Ricoeur começa por considerar que não é claramente evidente que o conceito de capacidade esteja relacionado ao reconhecimento mútuo. Mas na verdade, o reconhecimento mútuo não consiste apenas no reconhecimento daquilo que sou de modo descritivo, isto é, enquanto um ser que fala, narra e age, mas também que assume a sua responsabilidade no processo de reciprocidade de reconhecimento. De modo que, o reconhecimento mútuo implica que os outros me reconheçam o direito a poder agir e vice-versa, logo estamos diante de uma espécie de reivindicação²²⁴. Os outros para me reconhecerem, têm de me reconhecer nos meus direitos. A identidade humana assume assim três vertentes: a de um ser humano que fala, que age que se narra e que assume a responsabilidade. A noção de reivindicação significa que os outros no reconhecimento de minha identidade me aceitam reconhecendo meus direitos e capacidades (*rights and capabilities*). Segundo a perspectiva económica, a capacidade de agir traduz-se sob este ponto de vista: devo de agir de forma a obedecer ao meu interesse e no interesse de cada um, tratando-se exclusivamente de um interesse individual ou se quisermos designar de egoísta em que cada um procura o seu interesse? Todavia, quando na economia começa a surgir a ideia de um bem comum, Amartya Sen, autor da expressão *rights and capabilities* advoga que este agir enquanto *agency*, não se trata se um agir necessariamente orientado pelos interesses egoístas de cada um, mas antes um agir também de um modo desinteressado.²²⁵

Quando agimos, não o fazemos somente segundo o nosso ideal como o compreende o mercado livre da economia, Amartya Sen incrementa-lhe uma teoria comum que procura uma justiça social que seja contrária ao livre jogo de mercado.

²²³Idem, pg.199.

²²⁴Idem, p.199.

²²⁵ Idem, p.209.

E Ricoeur apoia-se nesta teoria e à qual vai ligar ao conceito de identidade-atestação, já que o outro reconhece que agi bem, mas num contexto societal em que já é algo reivindicado pelas colectividades. É desta forma que assistimos à passagem de capacidades para a noção de capabilidades. Nas práticas sociais não é só ser reconhecido como ser humano de modo descritivo, mas reconhecer que a própria colectividade reivindica esse reconhecimento. E deste modo, também o individuo pode exigir que seja respeitado e reconhecido nos seus direitos. Pelo que, quando se pensa em ética, pensa-se relativamente ao sujeito ético individual, porém, Ricoeur, sublinha que as questões éticas estendem-se à problemática não somente do outro individual, mas nas acções sociais, onde interagem uma multiplicidade de sujeitos, isto é, numa colectividade. E a grande novidade da ética actual é precisamente a questão das acções colectivas que suscitam uma série de problemáticas, nomeadamente, a da responsabilidade. De quem é neste contexto, a responsabilidade? Do indivíduo, ou do grupo que reivindica essa capacidade? Esta e outras questões são deveras complexas.

Estamos perante uma caracterização do ser humano pela sua capacidade de agir em geral, do agir colectivo (*agency*), é transitar de uma capacidade que atesta a sua identidade individual ao direito a uma capacidade que deve ser reivindicada e portanto reconhecida por cada um enquanto agente de mudança. Não se trata apenas dos meus direitos, mas os de todos os outros e cada um pode reivindicar sobre todos, os seus direitos. Esta dinâmica introduz assim a temática da justiça social, já que coloca num campo, uma ética onde as acções não tem um único sujeito, mas uma multiplicidade deles, o que nos conduz à ideia de práticas sociais.

A caracterização do humano em geral a partir da noção de *agency* dá-se por uma convergência de todas as disciplinas da acção (as ciências humanas em geral), cada uma a seu modo converge para este fundo antropológico.²²⁶ Isto é, tomando como exemplo a compreensão da morte, esta pode ser tematizada de diversos ângulos disciplinares: filosófico, sociológico, religioso, etc, mesmo que os indivíduos não tenham disso noção. Por esta razão, Ricoeur, parte da teoria da história e da figura do historiador, que ao tentar compreender a história, fá-lo de modo descritivo, mas há uma intenção social no seu universo de representações. Quando o historiador faz o seu trabalho não só transmite qualquer coisa, como intervém de um modo não dirigista na própria

²²⁶ Idem, p. 200.

sociedade. Há deste modo uma prática social subjacente ao seu trabalho. O historiador, a história, assim como qualquer outra disciplina da acção converge, segundo Ricoeur, para um fundo antropológico em que o que está em causa é o contributo que cada um dá, através do crivo das representações e práticas sociais para a instauração de uma união social e elo de ligação entre a multiplicidade de sujeitos.

O historiador não só faz história como opera historiograficamente contribuindo para uma mudança no decurso das coisas²²⁷, podendo mesmo afirmar que o texto do historiador desempenha uma função de mediação simbólica, uma vez que contribui para a instauração de um vínculo ou coesão social. Embora não se trate de uma identidade que se reveja na escrita, identifica-se e reconhece-se naquele comportamento social e exige-o diante do outro. E por isso, não só é uma capacidade de agir que é atestada, como sofre uma avaliação/apreciação, mas sobretudo reivindicada. Deste modo, tratando-se da identidade de um grupo, é preciso analisar as suas capacidades e importa pensar a quem é atribuída a responsabilidade da acção: ao grupo ou ao individuo? Nesta linha de raciocínio estamos diante de duas situações, por um lado a esfera das representações e por outro a esfera do campo das práticas sociais, onde o agente de mudança é protagonista na mudança das mentalidades e temos disso vários exemplos na história relativamente à coesão dos grupos, o caso de Nelson Mandela, Mathew Luther King, etc. O carácter do mediador simbólico está desta forma intimamente ligado às capacidades sociais e não individuais. O agente de mudança exerce uma influência sobre o grupo no qual todos se revêem, não se tratando de um reconhecimento de um pelo outro, mas o reconhecimento num modo de agir que suscita um acordo por parte de todos os membros desse grupo.²²⁸

Assim, poder-se-á afirmar que diante desta capacidade social ou capacidade, assistimos a uma junção dual entre o discurso ou ideia colectiva e o modo como agimos. A ideia de capacidade social encontra a sua justificação na ligação existente entre representações colectivas e práticas sociais.²²⁹

O historiador, assim como o filósofo ou o político assumem uma função social, tratando-se de uma mediação simbólica que as suas representações exercem sobre o grupo. Para Bernard Le Petit, a história enquanto disciplina pragmática tem de analisar a

²²⁷ Idem, p.202.

²²⁸ Idem, p. 205.

²²⁹ Idem, p. 203.

sociedade e não o faz de modo neutro, segundo o autor, todas as interpretações têm pressupostos, constituem uma visão do mundo e traduzem uma vontade de intervir socialmente a partir da sua área disciplinar, o que lhes confere o próprio estatuto de disciplina pragmática.

As representações colectivas revelam que no decorrer da história cultural há uma capacidade de agir sobre o nível social e formas sociais, pelo que importa perceber qual a sua relação com o reconhecimento, na medida em que não se trata do indivíduo, mas sim do grupo ou colectividade. O que deixa antever que o que está em causa são as identidades colectivas e a instauração de um vínculo social, mas simultaneamente esta capacidade de agir sobre o meio social revela uma responsabilidade implícita no seu poder de acção uma vez que se repercute sobre um colectivo enquanto prática social. O agente de mudança, enquanto tal comporta um tipo de reconhecimento comparável ao de responsabilidade, porque de certa forma as representações exercem uma influência tal, que poder-se-á dizer que fabricam práticas sociais responsáveis por essa ligação social. As representações sociais simbolizam assim identidades as quais traduzem uma coesão social, isto é, um grupo ou um povo. A identidade social consiste num conjunto de práticas que não são de natureza humana, apenas revelam um uso, um comportamento social que também é atestado. Porém, a este nível a noção de atestação envolve outros parâmetros de análise já que há uma grande diferença entre “identidades que implicam capacidades pessoais e identidades que dizem respeito à instauração do vínculo social.” No que se refere ao agente de mudança a ideia de reconhecimento-atestação não se deixa ver tão directamente uma vez que pressupõe uma acção colectiva. O agir ao nível das identidades colectivas é por isso muito mais complexo. O que significa afirmar que um grupo decidiu que...? Qual a identidade dos agentes sociais? E qual o papel das tradições e mitos fundadores nos comportamentos sociais. A identidade narrativa assume neste sentido uma forte presença, como por exemplo, num grupo cristão em que a identidade se dirige essencialmente para o passado e inscreve toda a sua acção na narrativa fundadora como o Evangelho.

Neste plano, Ricoeur reconhece que Jean-Marc Ferry apresenta uma análise interessante acerca das “formas de identidade” na medida em que não se limita à narração ou identidade narrativa, mas incrementa um sentido crítico interessante aos

olhos de Ricoeur.²³⁰ Porém, o autor considera que foi Habermas que contribuiu para um ponto de viragem, com a ideia de reconstrução.

A ideia habermasiana de reconstrução mostra-se superior à noção de uma argumentação, vai além do signo do mito fundador. Ou seja, a reconstrução surge como um nível superior de argumentação, uma força crítica que se dirige para o futuro, na qual a linguagem tem uma capacidade criativa de abertura, por oposição à ideia de um “encerramento do sujeito na sua pretensão a uma identidade formal e transcendental”²³¹ de tipo kantiano ou hegeliano. Ricoeur considera que esta ideia de reconstrução está presente ao nível das representações colectivas que mediatizam a instauração social e toda a instauração é de natureza reconstrutiva visto que não fica paralisada na repetição.²³² De modo que todo o poder de agir ou capacidade de acção se reveste de uma visão do mundo rumo ao futuro numa tentativa de maior e melhor coesão social sob um olhar crítico e criativo, sendo esta a responsabilidade do agente social. Reconstruir é uma necessidade para que não se fique paralisado no passado na inércia de uma inação que pode conduzir aos mesmos erros da história. A reconstrução não ignora o passado, é um processo que o incorpora e inova face à perspectiva presente e futura. Uma identidade social não se realiza no passado, leva consigo a marca do passado, é uma narrativa que se projecta num amanhã. Posto isto, poder-se-á considerar que é uma narrativa, um mito que se actualiza constantemente na capacidade de agir, tratando-se de um movimento inovador e de construção da história, do futuro. Ricoeur já referira esta perspectiva noutros textos, como em: *Do texto à acção* e em *Conflito das Interpretações*.

Clarificada a relação entre reconhecimento e identidade colectiva, que nos permitiu uma análise entre as formas sociais e a capacidade de agir, importa explicitar melhor a noção de “capacidades sociais” e ao qual Ricoeur dedicou o terceiro momento do capítulo “Capacités et pratiques sociales”. Deste modo, torna-se necessário retomar mais pormenorizadamente a temática lançada inicialmente neste capítulo para assim fechar e melhor compreender os conceitos em causa, nomeadamente o de capabilidade. Ricoeur começa por introduzir o conceito de capabilidade de Amartya Sen,

²³⁰ Idem, p.207: “Il voit commemoi, dans l’interprétation le tournant critique auquel nous devons la rationalisation des images mythiques et religieuses du monde.”

²³¹ Idem, p. 208.

²³² Idem, p. 208:” Toute instauration est potentiellement de nature reconstrutive, dès lors qu’elle ne reste pas figée dans la repetition, mais se révèle à quelque degré innovante.”

considerando fundamental para esta questão da coesão social e identidade colectiva. Sen verifica que a visão economicista é demasiado egocêntrica, uma vez que se situa no plano individual em que cada um maximiza o seu interesse pessoal numa óptica de aumento de rendimentos. Todavia, segundo o economista, no interior desta lógica economicista prepondera uma outra lógica que se reveste de uma enorme carga ética, já que considera que existem “sentimentos morais” no “comportamento económico”. Os seres humanos, refere Sen, não se comportam de uma maneira exclusivamente económica.²³³

Toda a acção e apreciação ou avaliação da mesma se esvazia numa lógica plenamente económica ou pelo menos na imagem abusiva desta, porque os motivos que levam o indivíduo a agir não são somente de interesse pessoal. A capacidade de agir de cada pessoa vai mais além da lógica apresentada e reivindica um outro plano que Amartya Sen tão bem tematiza. Segundo o economista é a este nível que importa analisar “a liberdade de que cada um dispõe e o problema dos direitos que tornam as liberdades abstractas em oportunidades reais.”²³⁴ Os direitos vêm desta forma incorporar no poder de agir uma nova dimensão que vai além do interesse imediato, o que deixa antever a ideia de capacidade.

Entende-se por capacidade a possibilidade que cada um tem de se realizar, isto é, de concretizar o seu projecto de vida. E Sen não desconsidera de modo algum esta dimensão, nem o agir individual é desligado deste sentido essencial. Por isso a caracterização do humano não pode descurar esta dimensão, seja qual for a disciplina que o procure fazer, terá de incorporar esta realização. A realização das nossas vidas, também é um direito que a economia pode e deve ter em conta, pois trata-se de cada um a dar sentido à sua existência e isto é um direito de todos. Mas, reforça o autor, a liberdade como escolha de vida está intimamente ligada à questão da responsabilidade colectiva,²³⁵ É neste ponto sensível que teremos de salientar a liberdade de que o indivíduo dispõe relativamente à escolha de vida e suas opções quanto ao agir, mas também associada a esta ideia de liberdade está a ideia de responsabilidade colectiva. Isto é, por um lado é o exercício de liberdade do indivíduo, por outro é a questão dos direitos que transformam essa liberdade em possibilidades reais.

²³³ Idem, p.209.

²³⁴ Idem, p.210: “C’est ici qu’intervient la liberté dont dispose l’individu et, avec la liberté, la question des droits qui transforment les libertés abstraites en opportunités réelles.”

²³⁵ Idem, p.211.

A liberdade tomada em sentido positivo, constitui tudo aquilo que o indivíduo é capaz ou incapaz de realizar porém esta não pode ser descontextualizada do plano de um outro (liberdade num sentido negativo), nomeadamente o Estado que pode impor entraves à liberdade individual, mas no sentido de assegurar a realização dessa mesma liberdade, a partir da introdução de direitos civis, de opinião, propriedade, etc. O que significa que esta liberdade ainda que pressuponha a liberdade antecedente, ela acrescenta-lhe uma nova dimensão, a possibilidade real de concretização e a responsabilidade da vida que escolher, da sociedade e mundo que quiser viver. Daí a participação do sujeito na mudança e na reconstrução de formas de identidade, ou seja, a sua participação enquanto alguém que faz a história e tem em si a capacidade de mudar o rumo da mesma. Temos presente o Homem como construtor da sua narrativa à luz da vivacidade das suas memórias e capacidade de acção.

É neste quadro avaliativo que o exercício da liberdade de escolha recorre à responsabilidade colectiva, sendo que esta última deve garantir a liberdade individual, sob as suas duas dimensões: negativa e positiva. O que deixa antever que a liberdade individual compreendida como liberdade de escolha de vida assume um sentido de responsabilidade para com o outro e para com o rumo da história. A escolha de vida do indivíduo torna-se uma responsabilidade social, no sentido que referi, relativamente ao mundo que queremos ter, esta ideia resgatada de Bernard Williams por Ricoeur, revelou-se fundamental enquanto fio condutor deste estudo. Isto porque nos leva ao reconhecimento da responsabilidade enquanto sujeitos individuais de acção e agentes sociais. É o reconhecimento de que a liberdade e a acção individual remetem indubitavelmente para a responsabilidade desse exercício.

Fazendo um ponto de reflexão, concluímos assim que por liberdade positiva entende-se a capacidade que cada um tem no que diz respeito à vida que escolhe, ou seja é ele o responsável pelas suas escolhas, escolhas que dão sentido à sua narrativa existencial. No entanto, esta não pode ser pensada como independente do sentido da liberdade negativa, aliás, a liberdade positiva pressupõe desde logo a negativa, uma vez que esta diz respeito ao Estado dever assegurar as liberdades individuais, ou seja, garantir os direitos civis. Mas qual a relação dos tipos de liberdade com a avaliação social da capacidade de agir?

A complexificação das capacidades individuais, ainda que sob a forma de capabilidades não é mais do que o poder de agir, cujo efeito de convergência é muito mais enriquecedor uma vez que transporta um fundo antropológico comum. O laço simbólico que transparece nas variadas formas de representações sociais e identitárias vislumbram a ideia mãe de atestação. Estas são ainda uma mediação simbólica de construção de identidade por meio da atestação de si, sob pano de fundo do direito e da justiça que impregnam um vínculo social no qual os sujeitos agentes se reconhecem. Esta estrutura simbólica implícita nas representações colectivas enriquecem o poder agir, ao mesmo tempo que é o alicerce antropológico de todas as formas de complexificação, uma vez que as capacidades que o indivíduo possa ter não são constatadas enquanto factos, mas sim atestadas e sujeitas a um quadro avaliativo, o que nos conduz à noção de adscrição e distinção entre descrição e prescrição.²³⁶ A adscrição como categoria prática transcende a oposição entre os conceitos referidos, uma vez que traduz um cunho ético sobre a atestação das capacidades e reivindicação das mesmas. E Ricoeur estabelece um paralelismo entre o direito a certas capabilidades e a ideia grega de *areté*, tendo em conta que ela traduz a excelência da acção, reconhece traços comuns ao pensamento antigo e moderno.

Neste caso é ao nível do alicerce antropológico da ideia de poder agir que se opera uma avaliação das capacidades do indivíduo tendo por base a vida boa. O poder da acção não deve assim ser desvinculado do sentido do bem e do belo como princípios orientadores da conduta humana. Pelo que importa reflectir numa forma social em que as relações humanas se baseiem no sentido da relação com o próximo.

Ricoeur afirma que vivemos num mundo, numa sociedade que não tem como sentido o próximo, mas sim o sócio. Um mundo que com efeito é um mundo onde a diferenciação e organização dos grupos não cessam de aumentar. O sócio é aquele que apresenta uma função puramente social. E a sua relação é uma relação mediata e mediada pelo direito, pela evolução das instituições políticas modernas e pela experiência administrativa dos grandes Estados de organização social e do trabalho.²³⁷

²³⁶ Idem, p.219 : « La question posée est de savoir si l'idée de capacité peut à n'importe quel niveau de l'analyse être tenue pour éthiquement neutre. Ce qui est remis en question, au cœur même de l'attestation, c'est l'opposition entre description et prescription. Les capacités ne sont pas constatées, mais attestées. À l'idée d'attestation restent attachées celles d'appréciation, d'évaluation, comme le suggère l'idée d'« ascription » qui, venue de la région du droit, s'est reportée sur la région de l'aveu quotidien. ».

²³⁷ Ibidem, p. 102: « Le socius, c'est celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la relation au socius est une relation médiate ; elle atteint l'homme en tant que ... le droit romains, l'évolution des institutions

É um mundo desumanizado e de relações abstractas e anónimas. No meu ponto de vista, o agency entendido sob a perspectiva de Sen é a possibilidade real e efectiva da sua capacidade de agir num âmbito também social que lhe permite contribuir para a construção da história, mudança da sociedade, o que esboça um contexto relacional concreto e onde a responsabilidade adquire um rosto, exigindo uma maior humanização das próprias relações.

Segundo Ricoeur, a responsabilidade é a capacidade individual do cidadão em pronunciar-se de um modo racional e autónomo sobre a ampliação da esfera de direitos, quer eles civis, políticos ou sociais. A responsabilidade abarca desta forma a asserção de si, mas também o reconhecimento do direito igual ao de outrem em contribuir para o desenvolvimento do direito em si. A ausência de reconhecimento na vontade pública pode ser geradora de sentimentos negativos tais como humilhação, exclusão, alienação, opressão e indignação. Estes, em sentido último podem conduzir a lutas sociais sob a forma de guerras de vários tipos. Em situação contrária, isto é diante desse reconhecimento estamos perante o sentimento de orgulho, sendo que este é considerado como a capacidade superior de reivindicar um direito e por isso uma forma de atestar a dignidade humana.²³⁸

Na sequência desta análise, é pertinente uma breve análise sobre o terceiro modelo de reconhecimento mútuo apresentado por Ricoeur: a estima social.

A estima social é completamente distinta do respeito de si, tal como este relativamente ao sentimento de confiança numa relação afectiva. Assim, uma questão importa ser colocada: Que exigência normativa pode supostamente satisfazer a estima social? Que capacidades pessoais são correlativas dessas formas de reconhecimento? Ricoeur propõe-se analisar mais detalhadamente este género de questões já levantadas por A.Honneth. Este autor considerava que a existência de um horizonte de valores comuns aos sujeitos seria o pressuposto mais importante neste terceiro eixo de análise que nos enfatiza a dimensão axiológica da estima mútua.

politiques modernes, l'expérience administrative des grands Etats et l'organisation social et du travail, sans compter la pratique de plusieurs guerres mondiales, ont forgé peu à peu un type de relations humaines toujours plus complexes, toujours plus abstraites.

²³⁸ Ibidem, p.294: « La corrélation entre la normativité du côté des règles et la capacité du côté des personnes, qui est au cœur du sentiment de fierté, trouve en effet une expression heureuse dans une formule de Joel Feinberg, que rapporte Axel Honneth : «Ce qu'on appelle la dignité humaine ne peut être rien d'autre que la capacité reconnue de revendiquer un droit ».Or c'est à cette capacité de rang supérieur que répond le sentiment de fierté.»

É com os mesmos valores que as pessoas avaliam suas qualidades e os transportam para a vida do outro. Estas relações de estima são no entanto variáveis consoante as épocas históricas, e as próprias sociedades o que abre caminho para uma exploração multidimensional das mediações sociais consideradas sob o ponto da sua génese simbólica e da concepção cultural que uma sociedade faz de si mesma.

A ideia de comunidade de valores presente numa multiplicidade de sistemas sociais conduz-nos a um inevitável contraste entre a universalidade presumida nos direitos subjectivos e a diversidade axiológica das comunidades. Deste modo, o exame do conceito de estima depende da tipologia das mediações sociais que contribuem para a formação desse horizonte de valores compartilhados entre sujeitos e a própria noção de estima varia também com o tipo de mediação que torna a pessoa estimável. O que nos permite concluir que as noções relativas às de estima social, como o prestígio ou consideração, não escapam ao crivo das condições interpretativas colectivas e solidárias implícitas no carácter simbólico das mediações sociais.

Neste contexto, poder-se-á considerar que o conceito de identidade sob o ponto de vista da intersubjectividade vivida e da sociabilidade organizada em sistema constituem o ponto de partida para uma descrição dos sistemas sociais, mas também para uma base de compreensão das exigências de uma responsabilidade mais alargada no espaço e no tempo incrementando na identidade moral e política uma significação diferenciada da prática argumentativa presente numa ética do discurso. Sem a dimensão vivida pela intersubjectividade assistíamos a um desvanecimento da humanidade do homem na sua degradação original.²³⁹

Novas formas de responsabilidade se levantam diante de uma sociologia da acção, como o amor, o respeito, a auto-estima surge como forma de vincular os sujeitos numa sociedade solidária, em que cada um sendo protagonista da sua escala axiológica tem a capacidade de despertar para valores de um outro mundo. Dois mundos axiológicos se entrecruzam, revelando-se uma nova dimensão da pessoa humana, que exige a compreensão de um outro mundo para lá do seu, ou como diria Ricoeur uma aprendizagem que se assemelha ao ensino de uma língua estrangeira em que nos consciencializamos do nosso mundo entre outros tantos, todos diferentes.²⁴⁰

²³⁹ Idem, p.298.

²⁴⁰ Idem, p.306

O conceito de responsabilidade aqui inerente toma o compromisso como forma assumida pelo reconhecimento mútuo, exigindo novos comportamentos e um sentido de pertença particular. É este sentimento de pertença que revela a identificação com outros mundos e permite a grandeza de se ser outro e agente de mudança em outros mundos e vice-versa. O reconhecimento mútuo em causa, não dispensa aos agentes sociais de se remeterem à sabedoria aristotélica de *phronesis*, visto não separar a justiça da justeza na busca pela acção adequada em toda e qualquer situação.

Mas se por um lado o reconhecimento mútuo é uma exigência dos sistemas sociais, pelo seu carácter dialógico e dimensão francamente colectiva, por outro lado, é colectivamente que se exige um reconhecimento singularizante reforçando a dimensão da pessoa humana. O ser reconhecido apresenta-se como a parte mais importante de todo o processo, porque faz emergir novas capacidades subjectivas, tais como a confiança em si mesmo, o respeito e auto-estima na luta pelo reconhecimento.²⁴¹

Ainda na linha de reflexão do reconhecimento mútuo e de sua relação com uma identidade colectiva, importa não somente a questão em torno da identidade de si mesmo ou de outro, mas as possibilidades de constituição de uma identidade plural ou colectiva na sua relação com a memória. Se em *Soi même comme un autre* existe o esforço de dizer, narrar, narrar-se, imputar-se, refazer laços e de dar novos sentidos ao passado, o sujeito em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* é também capaz de lembrar e de perdoar, de reparar o irreparável. Isto é, ser capaz de pedir perdão e de o conceder, criar novos sentidos do passado, colocando-se no lugar do outro, descentrando-se.

E é justamente este âmbito do uso crítico da memória que analisarei de seguida e que é relevante para o presente estudo: de que modo a memória se relaciona com a capacidade de agir e construção de uma identidade colectiva? E qual o seu uso devido?

Esta problemática da identidade colectiva e coesão social ocupa desde logo um papel relevante na obra *Soi-même comme un autre*, em que Ricoeur procura analisar as condições de coesão da vida em comum, mas é em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* que examinando inúmeros argumentos de diversos autores, que presenciamos uma particular concepção sobre a memória com o cunho de uma perspectiva moral. E através das quais Ricoeur, caminha de uma teoria da intersubjectividade para uma teoria da memória

²⁴¹ Idem, p.230-231.

colectiva, sob pano de fundo de grandes filósofos- Platão, Aristóteles, Agostinho, Bergson.

Ricoeur não pretende ser mais um contributo para a tirania da memória denunciada por Pierre Nora, bem pelo contrário o autor promove um uso crítico da memória de forma a destruir a fatalidade com que o passado onera o presente.²⁴² Pois historicamente, Ricoeur sabe bem, que o equívoco fundamental entre identidade como ipseidade e a identidade como mesmidade permaneceu como raiz de muitos conflitos identitários.²⁴³ Por esta razão, o filósofo nesta obra centra mais a sua preocupação com os abusos, patologias e armadilhas da memória. Como afirmara Nietzsche: “*demasiada história mata o homem*” e, porque, “*o que passou, passou*”, impõe-se o bom senso de nem sepultar definitivamente o passado, nem permitir que este assalte permanentemente o presente, como se se amarrasse e cristalizasse a sua presença em representações exacerbadas e pouco distantes que nos conduzem à culpa, ao remorso, ressentimento, traumas, cicatrizes ou feridas ainda abertas, ao invés de ‘*memoires heureuses*’.

Pode dizer-se assim que se verifica ao longo da História, a existência de ‘memória em demasia’ ou ‘em excesso’, e ambas padecem do mesmo mal- a falta de sentido crítico.

Com efeito, usar criticamente a memória é uma exigência manifestada pela fenomenologia uma vez que já sabemos que existem abusos no processo de rememoração e de esquecimento. E usar criticamente a memória é dizer não a estes abusos da memória, sendo que não se esquece o passado, mas também não se fica dele prisioneiro. O passado que não admite a sua reelaboração ganha um peso ontológico extremo na vivência humana, ao ponto de fechar o futuro e cerrar qualquer possibilidade de pôr em marcha um projecto.

Apoiando-se ainda em Edmund Husserl, Ricoeur afirma que se a memória participa do mundo da experiência, a reminiscência tem a capacidade de trazer à memória, o que torna o homem capaz de uma rememoração fidedigna ao passado

²⁴² RICOEUR, P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Editions du Seuil, p.6.9.47 : « Je tiens à dire, au terme de ce chapitre consacré à la pratique de la mémoire, que mon entreprise ne relève pas de cet élan de commémoration mémorielle. S'il est vrai que le moment-mémoire définit une époque, la nôtre, mon travail de mémoire a l'ambition d'échapper aux critères d'une appartenance à cette époque (...) À tort ou à raison. C'est pourquoi il ne se sent pas menacé, mais conforté, par la conclusion de Pierre Nora, annonçant un temps où l'heure de la commémoration sera définitivement close. Car n'est pas à la 'tyranie de la mémoire' qu'il aura voulu contribuer. »

²⁴³ Idem, pp.98, 99 e 103.

(memória feliz). Esta capacidade de reconhecimento constitui para Ricoeur o “milagre da memória”. Todavia a memória não está de todo isenta de obstáculos e abusos, tal como foi referido, pelo que o filósofo os identifica: a memória impedida, memória comandada e memória manipulada. Esta última parece surgir dos esforços pela promoção de uma identidade construída sobre crenças e recusas da visão do outro como fonte de infelicidade ou de perigo. Enquanto a memória comandada surge cada vez que a consciência de um indivíduo é direcionada neste ou naquele sentido conforme ideologia ou razão política. Assim, percebe-se a fragilidade da memória e consequente fragilidade da identidade.

A memória é construtora da identidade no tempo, sendo que a identidade ganha significação e reconhece-se nessas experiências, é neste âmbito que quando o indivíduo perde a memória deixa de ter conhecimento de si. Perdido no tempo, *neantizado* no ser, o sujeito torna-se incapaz de projectar o futuro e fazer uma avaliação do presente, pois não tendo qualquer referência a sua capacidade de agir vê-se deturpada. Logo é como se a sua existência tivesse sido suspensa. A memória assegura a continuidade da pessoa no tempo, uma vez que é a memória que incrementa o sentido de orientação na linha temporal.

O que aqui procuro retratar é uma memória absolutamente singular, em que as minhas lembranças não são as memórias de outro nem de ninguém, traduzem uma experiência única. Desta forma, a memória parece proporcionar um encontro do sujeito consigo mesmo²⁴⁴. A memória é o passado presente, é o que é dito do tempo. É neste espaço interior da alma que se dá a dialéctica da distensão temporal²⁴⁵. Esta fragilidade, não assume apenas um carácter intimista, ao modo agostiniano, mas também colectivo.

Ricoeur apresenta como segunda manifestação da fragilidade da memória o confronto com o outro. Este mostra-se como ameaça ou perigo, pelo que a alteridade sob este ponto de vista pode ser mal tolerada e levar à humilhação, exclusão e até a casos de violência que conduzem a guerras - episódios sucessivos no decorrer da história.²⁴⁶

²⁴⁴Idem, pp.116 e 117.

²⁴⁵Idem, p.121.

²⁴⁶Idem, p.99 :« Troisième cause de fragilité, l’héritage de la violence fondatrice. C’est un fait qu’il n’existe pas de communauté historique qui ne soit née d’un rapport qu’on peut dire originel à la guerre. (...) Ici, la troisième cause de fragilité de l’identité se fonde dans la seconde.»

Mas porque a memória ocupa a este nível uma função preponderante, o lembrar-se é uma experiência de (re)significação, (re) conhecimento e (re)criação das coisas e de si e assume uma função pública de unificar uma colectividade. Mas o seu grande contributo é sem dúvida a coesão social, a partir da formação da identidade, restando analisar em que medida a coesão de um projecto de vida em comunidade pode repousar na memória, sem que ela seja pessoal.²⁴⁷

Ricoeur começa por falar dos gestos praticados no quotidiano por uma comunidade, classificando-os como o primeiro tipo de memória colectiva e num segundo momento os grandes acontecimentos públicos que são objecto de comemoração. Todavia o filósofo não se centra neste tipo de memória e procura pensar a memória colectiva em articulação com a sabedoria prática aristotélica e a *phronesis*, atribuindo à memória o crivo de um juízo moral, isto é pensando-a num sentido ético, social e político, em que o projecto de vida de uma comunidade é tal como qualquer projecto individual: *a busca da vida boa*.²⁴⁸ A felicidade não sendo um assunto exclusivamente privado, é simultaneamente uma intenção comum, sendo que o viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se por isso às instituições.²⁴⁹ Daí que, o desejo de justiça deambule entre a promessa que o direito representa e a regra na qual se fundamenta. E é pois pelo sentimento de injustiça, em relação a si mesmo e em relação a outrem que caminhamos na procura do justo. A perspectiva poética de Ricoeur propõe ver face a esta coexistência de sujeitos, como é que estas diferentes intenções podem ser compatíveis num mundo a reconstruir em conjunto.²⁵⁰

A intenção da justiça é a felicidade comum, o bem comum e tomar a justiça por virtude, a par da prudência é admitir que ela constitui uma orientação da acção humana no sentido de uma realização que culmina na *vida boa*. E esta não pressupõe uma trajectória solitária, razão pela qual, diz-nos Aristóteles, a cidade é o espaço por excelência para realizar essa finalidade. Ricoeur comenta esta ideia, assegurando que a categoria da felicidade é a do sentido, daí a necessidade da memória recriar novos sentidos do passado perante uma sociedade em crise. Para tal é imprescindível que também a capacidade narrativa se torne crítica.

²⁴⁷ BARASH, Jeffrey, “*Les enchevêtrements de la mémoire*” in *Paul Ricoeur- De L’Homme faillible à l’homme capable*, PUF, 2008, p. 26 e 27.

²⁴⁸ Idem, p. 20.

²⁴⁹ RICOEUR, P, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

²⁵⁰ OLIVIER, Abel, *Paul Ricoeur- A Promessa e a Regra*, Instituto Piaget, 1997, p. 14.

A memória sendo o que permite ao sujeito recontar- se não pode constituir-se exclusivamente sob o critério da identidade, é imprescindível contar a história do passado a outrem, mas contá-la do ponto de vista do outro, seja ele próximo ou não, seja familiar, amigo ou inimigo.²⁵¹ É preciso o dom e a coragem de desistirmos de nós próprios, isto é, ter a capacidade de nos descentramos e despojarmo-nos da nossa singularidade, ou seja, assumir em pleno o sentido da alteridade. A construção de uma identidade implica também essa alteridade narrativa, sendo que o ponto nevrálgico desta temática está segundo Ricoeur na capacidade de realizar esta espécie de *'transfert'* e olhar com outros olhos que não os seus.

O perdão não sendo fácil, também não é impossível, ele surge no momento inesperado face à imperfeição e falibilidade humana. Do *"homme faillible"* ao *"homme capable"*, o sujeito deve ser capaz de lembrar para perdoar é esse o dever da memória que é evocado por Ricoeur. A capacidade de fazer novos laços e de dar novos sentidos ao passado, de pedir e conceder o perdão, agraciando o culpado, e em sentido último, dar sentido à perda, chamar o *não-ser* para que *seja*, fazer irromper do nosso interior a 'força da vida' para que não nos paralise a acção.

Concluindo a análise deste capítulo, a capacidade de agir, ou o agency, defendido por Amartya Sen, e tão considerado por Ricoeur assume ser uma peça fundamental nesta lógica do desejo e reconhecimento. O desejo sendo essa 'força da vida' evoca o agir e o ser transportando-se em direcção a outrem no interior de um contexto social que o garante na sua subjectividade, e reconhece nos seus direitos, mas que o reveste de uma responsabilidade social à qual não pode ser desvinculado, de uma dimensão axiológica determinada. E por outro o conduz à abertura de novos sentidos, novas formas de relação que o humanizam e permitem construir uma nova identidade que mais do que individual é colectiva, mais do que atestada é reivindicada.

²⁵¹ ROSA, José Maria Silva, *Destruição da fatalidade: Para um uso crítico da memória* in A Filosofia de Paul Ricoeur, coord. Fernanda Henriques, Ed. Ariadne, 2006, p. 223.

Capítulo VII

O DESEJO NA ATESTAÇÃO DO ACTO DE EXISTIR

O presente capítulo procura ser o desfecho deste estudo e por isso mesmo conclusivo, uma vez que procurei introduzir a chave da obra de Ricoeur desde a fase pré-hermenêutica até à teoria ética ontológica do reconhecimento e atestação.

Nesta linha de pensamento, retomo um conceito da última fase de Ricoeur: a atestação do reconhecimento a partir de um tema desenvolvido na fase pré-hermenêutica do filósofo, mas que surge como fio condutor que percorre toda a sua obra. Por esta razão, este tema é retomado na minha tese, para que de modo sintético se evidencie a forma como este conceito volta a encontrar-se numa tematização diferente nas últimas obras de Ricoeur.

Ao longo do presente estudo constatámos diferentes níveis de abordagem do tema da subjectividade de forma a desembocar na ontologia, e com o intuito de sublinhar a importância da opção pela vontade. Assim, a antropologia ricoeuriana procura demonstrar a manifestação do sujeito (si) na existência, e para isso percorre três etapas distintas ao longo da evolução do seu pensamento.

A primeira etapa contemplada neste capítulo é representada pela obra *L'homme faillible*, publicado em 1960 e que se integra na obra *Philosophie da la volonté*, reflectindo uma antropologia reflexiva baseada na falibilidade humana que se cruza com a expressão *afirmação originária* herdada de Nabert. A segunda etapa representada por *Soi-même comme un autre*, publicado em 1990, mostra que trinta anos depois, Ricoeur continua com a problemática em torno de uma antropologia, mas renovada pelo cunho de uma filosofia hermenêutica do si que culmina no tema fundamental de atestação. Ou seja, trata-se de dar conta do modo como o sujeito, o si-próprio, se manifesta na existência, através do sentido dessa existência e do processo pelo qual podemos atestá-lo. Tal preocupação filosófica, encontra o seu último e supremo momento numa terceira etapa em 2004 com a publicação de *Parcours de la reconnaissance*. A obra em causa encontra na exploração metódica da polissemia do conceito de *reconhecimento* o fio condutor das formas de atestação.

Por esta razão, a presente análise não poderia escapar a outra forma de estruturação do raciocínio: se inicialmente o sujeito se afirma como desejo, então a experiência privilegiada da nossa situação ontológica seria o seu momento de efectividade no agir e sempre em relação com os outros. Por outro lado, a reflexão sobre a psicanálise permitiu em primeiro lugar uma verdadeira desconstrução da problemática clássica do sujeito como consciência, para em seguida reconduzir a problemática da existência vivida no desejo, o que consolida a intenção anterior de uma filosofia da vontade. A interpretação dos sonhos, dos mitos e dos símbolos que a psicanálise nos propõe, constitui-se numa crítica à consciência e à sua pretensão de origem do sentido. É pelo despojamento da origem do sentido que se acede ao mais originário e arcaico de todos os objectos: o *eu*.

A importância da psicanálise para a filosofia está na necessidade de tratar as significações num plano desfasado do plano do sujeito imediato; as significações mais arcaicas organizam-se num lugar de sentido distinto do “lugar” da consciência imediata. A psicanálise leva a pôr em causa o problema da conexão das significações da vida. Esta regressão do sentido ao desejo é a indicação de uma possível ultrapassagem da reflexão em direção à existência, é esta existência que confere um novo sentido ao desejo. A relação que aqui se estabelece permite-nos compreender melhor a apropriação do sentido de nós mesmos, no esforço por existir e no nosso desejo de ser. Foi neste sentido que no início desta investigação e na esteira de Ricoeur, estabeleci um paralelismo entre a ideia do ser humano como desejo e a ideia de *conatus* de Espinosa. Com o decorrer da análise, tornou-se mais urgente um aprofundamento do pensamento deste autor. O objectivo não é aqui um confronto entre filosofias, nem um verdadeiro diálogo, mas tentar perceber as influências espinosistas no pensamento de Ricoeur e mostrar de que modo a ideia de *conatus* de Espinosa nos permite compreender melhor a ultrapassagem do plano da reflexão pelo plano da existência.

1. O desejo na existência e a ideia de “conatus”

O tema do *conatus* de Espinosa relaciona-se com a temática do desejo em Ricoeur, na medida em que a sua função essencial é uma função ontológica. Neste sentido irei centrar-me em *Soi-même comme un autre*. É no horizonte de uma dupla subtração da filosofia reflexiva, que Ricoeur elabora a sua própria concepção ética da reflexão através da recuperação do desejo como uma reapropriação do (nosso) esforço para existir. Posto isto, compreende-se melhor o papel decisivo do pensamento reflexivo de Nabert na perspectiva ricoeuriana, uma vez que redescobriu um sentido da ética mais próximo de Espinosa do que da ética kantiana.

Mas para compreender melhor esta opção, há que primeiramente situarmo-nos na análise do par conceptual *energeia-dunamis*. Estes conceitos estão na base da perspectiva espinosista e também do pensamento ricoeuriano acerca da atestação, constituindo-se como releituras ou diferentes hermenêuticas da mesma problemática. A noção de atestação foi adquirindo consistência ao longo da obra de Ricoeur quer a partir da noção de testemunho, quer pela tentativa de erigir uma ontologia do acto quase sobre as ruínas de uma ontologia da substância. Isto exige alguns momentos de paragem em vista a esclarecer estes conceitos. Por *energeia* podemos entender o acto em si; o termo *energeia* decorre de *en-érgon*, e significa o acto. A *energeia* encaminha-nos para o fim para o qual tende a acção.

Estes conceitos devem ser entendidos no sentido originário do ser e traduzem a reapropriação ricoeuriana da ideia aristotélica do agir sob o prisma acto-potência. O que está em causa é a manifestação efectiva do desejo e o primado do ser da *energeia* sobre a potência. O desejo não se esgota na sua manifestação e expressividade. O desejo de outra coisa e de outrem, desejo ainda indefinido, é sempre um dinamismo presente rumo ao futuro e com vista à construção de si.

Todavia, a ideia de uma potência que necessita do acto para se definir ou actualizar significa que o acto é dito, ao nível da linguagem, por referência à potência. Neste sentido, estamos diante da potência em devir; a potência pode assim ser considerada como uma modalidade de ser já dinamizada pela *energeia*.

Deste modo, Ricoeur toma a opção de articular o ser como sendo acto e potência; trata-se de noções que não podem ser pensadas separadamente, nem em

sobreposição. Estas categorias não são antinómicas, constituem um binómio em que se apelam e se esclarecem mutuamente. Neste sentido, esta análise contribui para uma compreensão de acto e potência, enquanto a passagem ao acto se constitui como um *continuum* da potência; a ontologia do agir humano pode reapropriar-se da ontologia do acto e da potência, uma vez que o filósofo compreende o ser do si como um ser em devir, de onde a potência do agir se destaca como princípio cronologicamente primeiro que não se realiza totalmente na efectividade de ser.

A reapropriação ricoeuriana da temática de Aristóteles consiste assim numa releitura do agir humano mediante o prisma acto-potência para manifestar a raiz ontológica na *visée éthique*. Mas em Ricoeur a potência do agir ontológico e ético do si sobressai sob um «*fond d'être, à la fois puissant et effectif.*»²⁵² Ou seja, o si é ontologicamente descentrado pela alteridade originária. O si constitui-se ontologicamente como abertura e acolhimento do outro, não existindo lugar para uma constituição monadológica do si.

Esta luta contra a pretensão de mestria da consciência soberana é já denunciada por Ricoeur através da ideia de descentramento a favor de uma *energeia* que aponta desde a sua origem para uma modalidade de ser.²⁵³

Posto isto, se para Aristóteles a *energeia* se orienta para o seu *telos*, é porque para o filósofo as coisas só são perfeitas quando atingem a sua finalidade, ou o seu bem específico. É neste contexto que o debate com Ricoeur se revela profícuo, uma vez que para este, o acto humano só atinge a sua plenitude ontológica quando atinge o fim, decorrente da vida boa.

Compreende-se assim o carácter dialéctico entre ética e ontologia. E poder-se-ia afirmar que em Ricoeur, a ética desemboca numa ontologia do agir. Age-se em função de um fim, e esse fim é o nosso compromisso ético, a direção do agir como

²⁵² RICOEUR, P. *SMA*, pg.357 : « L'essentiel est le décentrement lui-même – vers le bas et vers le haut, chez Aristote -, à la faveur duquel l'*énergéia* – *dunamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se *détache* l'agir humain. En d'autres termes, il apparaît également important que l'agir humain soit le lieu de lisibilité par excellence de cette acception de l'être en tant que distincte de toutes les autres (y compris celles que la substance entraîne à sa suite) et que l'être comme acte et comme puissance ait d'autres champs d'application que l'agir humain. Centralité de l'agir et décentrement en direction d'un *fond* d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance. Ce paradoxe apparent atteste que, s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un fond à partir duquel le soi peut être dit *agissant*. »

²⁵³ LIAMBI, J. D. Moleka, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, Paris, L'Harmattan pg. 41.

descentramento de si rumo a um fim. Ricoeur pretende desta forma mostrar que a atestação não pode ser tomada como uma substância no sentido aristotélico, mas sim como acto e só assim se consegue compreender o contributo de Ricoeur na consolidação da distinção entre as diferentes modalidades de ser *idem* e *ipse*.

No entanto, estas não são separáveis; apesar de distintas constituem a unidade do ser humano que só se compreende na medida em que é para um outro, e por isso toda a manifestação desse desejo de ser assume uma dimensão ética nesta dialéctica do eu e do outro.

Assim, no desejo de ser esboça-se um plano ético, havendo a necessidade de pensar a ipseidade a partir do outro e das diferentes figuras que este pode assumir, já que a ipseidade não é pensável sem a alteridade para a concretização da *visée éthique*. Desde a sua origem, a alteridade está inerente a uma teleologia do desejo e da acção no intento da vida boa, na medida em que a acção humana se move enquanto *energeia* por uma finalidade ética – presença, aliás, incontornável. Assim o «*Soi-même comme un autre*» é capaz de conduzir a acção a uma qualificação ética na base de uma construção pessoal da potência de agir originária, onde a passividade e actividade são elementos constitutivos do agir humano e do si enquanto agente. O agir humano é pensado desta forma como cumprimento ético.

É assim que segundo Ricoeur, a posição do si-mesmo não é um dado, mas uma tarefa, uma *energeia* (*ergon*), um *conatus*, como propôs anteriormente Espinosa. O cogito não é intuição, diz Ricoeur, “mas o esforço por recuperar o ego, (...) no espelho de seus objectos, obras e finalmente suas acções.”

O *conatus* espinosista é uma abordagem ontológica a partir dos conceitos *energeia-dunamis* aristotélicos para reforçar o sentido do fundo do ser a partir do qual se pode pensar antropologicamente e eticamente o agir humano. Ricoeur tem consciência disso e procede a uma interrogação hermenêutica dos conceitos de modo a conduzi-los a uma ontologia da ipseidade capaz de aceder pela acção a uma vida boa com o outro e em instituições justas. *Soi-même comme un autre* constitui assim uma reflexão sobre a passagem do «*moi*» para o «*soi*», para posteriormente desaguar na questão ética e da justiça. É isto que aqui está em causa quando falamos de *energeia-dunamis*.

Ricoeur repensou este par de conceitos a partir da noção de atestação; como vimos anteriormente, ele procurou o seu fundo ontológico, não substancial, mas subjacente ao cogito reinterpretado na sua ipseidade. Pois quando agirmos, fazemo-lo a partir de um fundo de ser que é efectivo e potente. Longe da noção *idem*, de “mesmidade”, simbolizada pelo carácter, é a ipseidade que se revela nos agentes que somos, com a sua capacidade vivida do “manter-se”, na responsabilidade e na fidelidade que está, por exemplo, traduzida pela resposta: «Eis-me!»²⁵⁴.

Deste modo, o *conatus* espinosista é esforço, perseverança no ser, em existir. O ser que age fá-lo a partir desse esforço, pelo que a ideia do *conatus* é uma outra forma de se pensar o sentido das noções *energeia-dunamis* aristotélica.

Espinosa fornece a Ricoeur um conceito de ética que se encontra na quinta parte da sua obra-mestra *Ética*, intitulada “*De la puissance de l’entendement ou la liberte humaine*”, que retrata a incapacidade humana de conter os seus sentimentos. Trata-se do momento de transição das ideias confusas para as ideias claras e distintas: “*un sentiment qui est une passion cesse d’être une passion, sitôt que nous formons une idée claire et distincte*” (proposição III) e que nos permite o acesso a uma ontologia pura.

Este sentimento é o testemunho da nossa pertença ao *ser* e o seu fundamento assenta na ideia de *conatus*, enquanto esforço por existir e por preservar no ser. Assim, a proposição VI da 3ª parte da *Ética* de Espinosa, assume uma função decisiva para Ricoeur, considerando que cada coisa, na potencialidade de ser, se esforça por preservar o seu ser. Este esforço pelo qual cada coisa se esforça por se preservar no ser não é mais do que a essência actual de cada coisa (*essentia data ou essentia actualis*).

No entanto, o *conatus* é independente das ideias claras e distintas que se encontram no espírito, na medida em que o esforço por ser se constitui de um modo indefinido contrariamente às ideias claras e distintas.

Ou seja, o *conatus* surge como mediador que conduz o espírito às ideias claras e distintas, uma vez que o espírito acede à consciência de si quando o *conatus* o faz aceder a essas ideias. O que levou Ricoeur a estabelecer um paralelismo entre os textos espinosistas e a exegese de Nabert e Freud, textos esses que de certo modo salvaguardaram respectivamente a filosofia reflexiva e a ideia platónica do *Eros* como fonte de sabedoria.

²⁵⁴ HELENO, José, M.M., *Hermenêutica e Ontologia*, pg.247

O desejo é um sentimento que não é nunca satisfeito, razão pela qual assume uma posição afirmativa de um ser singular que se transcende ou supera em cada manifestação, em cada acto, não colmatando simplesmente uma falta ou falha ontológica. Neste âmbito, poder-se-á dizer que o ser humano transborda o ser, isto é, supera-se.

A vontade de afirmação do ser humano decorre da sua condição de nunca coincidir consigo mesmo, reflectindo a ideia de desproporção; pois na verdade, o homem é um ser misto que medeia entre a sua finitude e infinitude. A noção de falta enquanto negatividade constitui assim motor ou condição necessária para uma antropologia filosófica, que tem presente a possibilidade de regeneração do ser.

Porém, Ricoeur não deixa de fazer uma leitura crítica e distante da ética espinosista, dado que, em vez de potencialidade do agir humano, descreve essa potencialidade como produtividade. A *essentia actuosa* deve ser considerada como um princípio vitalista que define o agir humano, um género de dinamismo interno, imanente ao ser e constituindo uma nova versão da afirmação originária de Nabert. Ricoeur encontra assim um ponto de convergência entre estas duas linhas de pensamento que retratam uma ontologia fragmentada e que culmina em *Soi-même comme un autre*.

Esta ultrapassagem do plano da reflexão pelo plano da existência realiza-se sempre, como já foi explicitado, na e pela interpretação, permitindo descobrir o desejo na raiz do sentido. A hermenêutica contribuiu assim para ultrapassar a imagem da «pessoa deslocada», isto é, ultrapassar a impossibilidade de um si-mesmo ser satisfeito pela consciência imediata e recuperar a existência e posição de um si-mesmo que se despoja de seus objectos e obras realizando-se em cada acto. Assim, mediante a reflexão dá-se um deslizamento de dentro para fora do individuo, ou seja, “*não posso apreender o acto de existir senão nos sinais dispersos pelo mundo*”²⁵⁵, o que significa que se caminha da reflexão para uma ontologia do sujeito através da interpretação.

Se o ser do sujeito é despossuído e se o seu ser é excessivo, como se pode verificar em *L’Homme faillible*, o sujeito não tem outra possibilidade senão a tarefa que lhe cabe em reapropriar-se do seu ser “perdido” mediante uma interpretação de seus objectos, actos e obras nas quais se reconhece. Esboça-se assim uma reflexão que

²⁵⁵ RICOEUR, *CI*, p. 325.

necessita de uma exposição exterior, uma vez que de outro modo viria a tornar-se numa intuição cega.

A existência é neste âmbito, desejo e esforço, é energia positiva e dinamismo que manifesta o sujeito no Ser. Através da interpretação descobre-se uma arqueologia do sujeito, em que a psicanálise revela a existência essencialmente como desejo.

Deste modo, o conceito de *conatus* segundo Ricoeur, distancia-se significativamente do pensamento espinosista. A ética ricoeuriana não é rigorosamente falando, uma ética de cariz espinosista. A ética de Espinosa é que, por sua vez, pode ser aplicada a uma dimensão ontológica da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur, mas não numa perspetiva ética e moral. Isto porque, tal como *Soi-même comme un autre* nos apresenta, a ética é concebida como o alcance de uma vida boa, deste modo abre caminho para uma dialéctica mediante a sabedoria prática e em diálogo permanente com a teleologia de Aristóteles e a deontologia kantiana. Neste sentido, a ética esboçada por Ricoeur é uma ética que se enraíza na identidade narrativa e, neste âmbito, jamais Espinosa poderia ocupar um lugar central.

Com efeito, o diálogo que é possível estabelecer entre os autores é um diálogo à distância, apenas sustentado por intermediários comuns às duas linhas de pensamento, já que as duas obras se mostram bastante heterogéneas para se estabelecer um verdadeiro diálogo. Contudo, isso não impede a análise de pontos em comum e que enriquecem estes momentos de reflexão e, se há um plano que pode ser beneficiado com a utilização deste diálogo, é o campo de discussão da construção do sujeito, nomeadamente do sujeito ético.

2. Negatividade e afirmação originária no desejo como construção do si

Feita esta incursão por Espinosa, justificada pelo regresso ao plano da existência e pela referência ao autor no primeiro capítulo, importa analisar o plano da ontologia fragmentada sob o ponto de vista da negatividade e afirmação originária para compreender o desejo no processo de construção do si. De modo que é incontornável uma breve análise pelo pensamento de Sartre, uma vez que este filósofo tematizou como nenhum outro a problemática da negatividade.

Sartre procurou novos caminhos para a liberdade humana, sem nunca renunciar à esperança de uma união entre os homens. O seu compromisso era o da busca de uma verdade que não existe à partida, mas pelo contrário, de uma verdade que devém, que é construída pelo próprio homem.

Por esta razão, Sartre nunca aderiu ao definitivo, mas entende a verdade humana como uma construção permanente, em que o homem se faz pela sua acção, é fruto das suas escolhas na busca pelo ser. Pelo que se afirma o primado ontológico da liberdade. O homem é livre e é pelo projecto existencial posto em marcha que ele rumo ao futuro em busca do que ainda não é. O futuro abre-lhe inúmeras possibilidades quanto a novos modos de ser e novos mundos a construir. Mas cedo, Sartre se depara com uma intuição: o inferno da convivência humana. A análise ontológica da liberdade manifesta um conflito latente entre as relações intersubjectivas. Este é um dilema que rompe com a possibilidade de uma moral.

O pensamento sartriano, se bem que, por uma análise da acção humana e da história, nos transmita o sentimento vivo da liberdade e responsabilidade, esbarra, no livro *L'Être et le néant*, na impossibilidade de uma solução para a complexidade da acção humana, devido à dificuldade em articular uma ética no interior de um pensamento existencialista em que o sujeito não pode existir senão numa vivência solipsista, radicada na contingência e negatividade²⁵⁶. No entanto, há que realçar a sua capacidade de enaltecer o valor do próprio homem, através do qual os valores existem. Ao primado do indivíduo, ele ergue o primado do homem, mais não seja na tentativa de procurar, não o que em nós nos separa, mas aquilo que nos une.

²⁵⁶ Não tomamos aqui em linha de conta a reflexão ulterior e inacabada de Sartre em *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, (escrito datado de 1947-1948) apenas publicado em 1983.

Se Sartre não foi a consciência moral do homem contemporâneo, pelo menos simbolizou o compromisso da árdua tarefa de estar atento à existência humana e acreditar que o homem não é uma «paixão inútil», razão pela qual se empreende num profundo projecto humanista.

A concepção sartriana da liberdade encontra-se singularmente presente em *L'Être et le Néant*, sobre a estrutura da consciência mesma, isto é, enquanto para-si. Na sua ontologia fenomenológica Jean Paul Sartre começa por distinguir o ser do fenómeno (o ser em-si) cuja aparência se nos revela como consciência (fenómeno do ser, ser para –si). A particularidade desta obra diz respeito à capacidade que a consciência tem de apreender o seu próprio nada e é esta *neantização* do Ser que consubstancia a ideia de liberdade. A realidade humana, ao surgir no mundo, constitui-se como falta (*manque*). A realidade humana é inquietude, liberdade rumo ao que não é, uma vez que nunca é o suficiente. O seu ser nunca se basta, razão pela qual se projecta rumo a uma nova dimensão de ser. O homem é um ser desprendido de si mesmo. É neste sentido que tomo por base o pensamento de Sartre: o homem enquanto desejo faz-se, torna-se o ser que não é, mas que nunca deixa de ser de certo modo. A liberdade não é senão um reflexo da nossa vontade de ser. É uma decisão reflectida rumo a uma finalidade que está sempre presente, sendo nesta experiência de um ser que se define pela acção que a liberdade enquanto possibilidade se torna acto. Porém, o homem enquanto aquilo que é, isto é, em si, entra num momento de ruptura com a sua própria contingência, com a facticidade do seu eu, através da consciência.

Assim, a acção impõe antes de mais, uma condição – o reconhecimento de um '*desideratum*'²⁵⁷, uma falta objectiva e neste aspecto a existência humana mostra-se sob uma negatividade. Ou seja, o homem é um ser possível, «desejante». Mas nessa actualização do desejo, da vontade livre, ele reconhece-se como não ser. O indivíduo tem consciência da sua fenomenalidade e projecta-se face a uma nova dimensão de ser. A consciência opera de imediato uma nadificação do ser porque é no momento em que o sujeito é para-si que reconhece o que não é, reconhece-se como falta de ser (*desideratum*). O que significa que a consciência abandona a ordem do ser para se dirigir à do não ser. E tratando-se de algo muito próprio do ser humano, atribui-se à consciência humana esse poder negativo, na medida em que é

²⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada*, Editora Vozes, Petrópolis, 1998, p. 537.

ela que opera uma nadificação do eu em si mesmo e em relação ao mundo, em direcção a um fim absoluto.

O homem coloca-se a si mesmo como insuficiente padecendo de um nada e esta neantização do seu ser surge na medida em que o sujeito é transcendência face a uma situação limite que ele coloca como valor ideal.²⁵⁸ É em nome do que se mostra absoluto que o homem se distancia do que é, foge da sua contingência e procede a uma nadificação do ser. O sujeito posiciona-se face a uma nada presente que consiste num estado de coisas que considera ideal²⁵⁹. O desejo na medida em que é actualizado pelo sujeito enquanto ser actuante, promove a descoberta de um ser que ele não é. E é neste âmbito que Sartre afirma que o homem é o seu próprio nada.²⁶⁰ Nestas condições a liberdade não é mais do que a nadificação do ser que se é. O sentido da existência humana enquanto facticidade coloca-se no interior do desejo de ser, de construir a verdade. A contingência do ser humano ganha sentido nesta nadificação de que a sua interioridade emerge, através de uma tomada de consciência.²⁶¹

É na base dessa capacidade de transformação ou de mutabilidade do ser que o sujeito organiza toda a sua vivência em função de valores e ideais. De modo que é esse sentido interior e mutante presente no desejo que comanda a existência humana enquanto projecção para o *ser*. O desejo enquanto liberdade e disponibilidade para o ser promove uma autoconstrução do sujeito humano: obriga-o a fazer-se, em vez de se limitar a ser meramente «ser-em-si». O ser humano é aquilo que ele faz de si, para o homem ser, terá de escolher-se.²⁶² Neste contexto, podemos afirmar que ele é um nada que se vai construindo. O ser é conquistado, e é este o desafio de nossa existência. O sujeito coloca em marcha o projecto original de procurar-se, encontrar-se, mas sem nunca se fixar no ser, o que só é viável pelo dinamismo do desejo. Deste modo, desejo de ser implica na sua completude um fazer que pela sua natureza se revela sempre inacabado. O sujeito assume um modo de existência fugaz, nunca inteiramente contemplado, pelo que nunca se deixa desvelar na totalidade. Este permanece como um mistério e a sua existência como um livro em aberto.

²⁵⁸ Idem, p.538.

²⁵⁹ Idem, p. 539.

²⁶⁰ Idem, p. 543: « (...) Ser para-si é nadificar o em si que ele é (...)»

²⁶¹ Idem, p.543: « (...) é somente porque o homem escapa à contingência do ser em-si, por meio de uma nadificação rumo às possibilidades de ser, que a sua própria facticidade ganha sentido (...)»

²⁶² Idem, p. 545. « (...) é um nada de ser que o obriga a construir-se (...)»

O desejo de ser é inesgotável, de modo que Sartre reconhece assim uma moral do desejo, na qual o sujeito se reivindica como totalidade inacabada. Por isso, está condenado à sua liberdade, ao seu desejo de ser. A existir sempre para além da sua essência, pois é aquela que a comanda.²⁶³ A verdade humana é uma verdade vivida e partilhada. Sem o sujeito na sua fenomenalidade, esta nunca existiria enquanto rumo a uma nova possibilidade de ser. Pela acção o sujeito desvela-se, dá a conhecer a verdade. O ser humano no mundo articula-se então com o poder de neantização da consciência, a falta de ser que o para-si revela. O valor absoluto que o homem projecta, o nada do qual padece, não é senão o desejo que o define e que orienta a sua existência, uma vez que o ser humano enquanto liberdade se define em relação a um valor transcendente, razão pela qual uma ontologia do desejo desemboca inevitavelmente numa ética. O homem é aquilo que faz de si, pelo exercício da sua liberdade. Nós somos aquilo em que, pelo exercício da liberdade nos tornamos.

A nossa definição, como indivíduos, demarca-se assim pelo futuro que o homem projecta. A liberdade torna-se assim abertura sobre o futuro, sendo este o aspecto mais optimista da filosofia sartriana. A contingência é negada pela liberdade, precisamente pela consciência de si como falta. Toda a escolha é negatividade sob áurea de uma insuficiência. É em busca de uma plenitude inalcançável, mas cuja ideia está presente, que a liberdade nega a pura contingência, colorindo-a de insuficiência. Esta carência é a forma de existir da própria liberdade, é no acto de desejar rumo ao que não é, que a liberdade se pressupõe.

A liberdade é, para o homem, algo original, à qual não pode escapar. O homem está condenado a ser livre no seu próprio existir. Ele não é nada que não tenha escolhido, nada que não tenha sido fruto do seu acto livre. O homem é um nada de ser, que nada mais é do que aquilo que faz de si. Enquanto projecto existencial, o homem afirma a sua liberdade ontológica, que se impõe de forma absoluta, total e irrecusável. A liberdade sartriana não se apresenta como conquista mas enquanto contingente, dado, ela demarca-se como um constituinte inalienável do homem.²⁶⁴

²⁶³ Idem, p. 545.

²⁶⁴ Sartre, J. -P., *O Ser e o Nada*, p. 567 : «É simplesmente a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha, é a plenitude de ser que a liberdade cora de insuficiência e de negatividade iluminando-a com a luz de um fim que não existe, é a liberdade mesma enquanto existe – e que, faço o que fizer, não pode escapar à sua existência».

A liberdade é ontologicamente exigível, enquanto escolha permanente que o homem faz de si.

O carácter absoluto e insondável da liberdade decorre, a este propósito, a partir de uma ontologia da subjectividade, do ser mesmo da consciência, estando na origem do próprio modo de ser do homem. A liberdade é incondicionada no exercício absoluto da sua criação de ser. A liberdade perante a possibilidade de adormecer sobre si própria, comporta em si o poder de superação. Por outras palavras, a liberdade é ela própria superação, transcendência, uma vez que se a superação não ocorrer, a liberdade desaparece. Só assim se pode compreender a liberdade como projecto, como um nada de ser. Se o carácter absoluto da liberdade decorre, como já vimos, de uma ontologia da subjectividade, do ser mesmo da consciência, então o homem é um nada de ser, ou seja, ele é apenas o que fizer de si e cada escolha é realização de si, na concretização de algumas possibilidades de ser, mas simultaneamente negação de si, no seu modo de ser como transcendência a si.²⁶⁵ A negação recai sobre a subjectividade, ou seja, o homem, que recusa a sua liberdade, nega o seu modo de ser, nega-se a si, daí só poder compreender-se a realidade humana como permanente transcendência, como uma fuga constante do seu modo de ser em-si. O homem que não assumir nem viver na plenitude a sua inalienável liberdade, mas que, pelo contrário, a oculta numa inerte identidade, é aquele que se refugia numa existência inautêntica e por isso não é digno da sua radical liberdade. É enquanto negatividade que se reúnem as condições para ser livre. Daí que, a liberdade ontológica, formalize uma moral da autenticidade, mediante a qual, o homem deve viver sempre sob o desígnio da liberdade, no cumprimento autêntico do seu modo de ser.²⁶⁶

O homem não é primeiramente, para ser livre em seguida. A liberdade é o seu modo de ser, e esta só é possível enquanto negatividade e negatividade criadora do seu modo de ser.²⁶⁷ Afirma-se, assim, que a essência do ser humano se encontra em suspenso pela sua liberdade, não existe uma essência pré-determinada. A sua existência precede a sua essência. É este o sentido profundo do existencialismo: a essência do homem é posterior ao seu aparecer, esta é uma das contribuições mais

²⁶⁵ Idem, pg. 128: «O para-si deseja ser o em-si, mas, ao mesmo tempo, contesta-o: determina-se perpetuamente a não-ser o em-si.»

²⁶⁶ Ibidem, pg. 495

²⁶⁷ Ibidem, pg. 61

valiosas do existencialismo para a compreensão do ser humano. É compreender o homem à luz de um novo dinamismo, num lançar-se para fora de si mesmo, para lá da sua finitude, em busca do ser que todavia não é. O homem reconhece-se rumo ao futuro, numa clara continuidade.

É neste âmbito, que o homem sartriano se revela como projecto. Este lançar-se rumo ao futuro é um acto plenamente livre e consciente, trata-se daquilo que o sujeito projectou livremente quanto ao seu ser. A este propósito reforça-se a ideia de que o homem é aquilo que ele faz de si. Em busca do seu ser ele revela-se como projecto actuante, efectivamente dado, mas em direcção à fuga desse modo de ser. O que faz com que em Sartre, a liberdade não surja eticamente exigida, mas ontologicamente descrita.

Deste modo, a liberdade não surge como dimensão ética, (apesar desta ser uma preocupação sartriana), como conquista de um processo de deliberação, ao modo kantiano. Mas, sim, numa dimensão ontológica, como constituinte inalienável do homem, a partir do modo de ser da consciência.

Continuando a expor o propósito deste capítulo e findada esta breve incursão pelo pensamento de Sartre, necessária à compreensão da negatividade do desejo, retomo a temática do desejo e sua alteridade. Nesta linha de seguimento, determina-se que o desejo é constitutivo da condição humana e faz emergir a alteridade que lhe é inerente. E o retorno ao sentido originário do ‘eu sou’ implica inevitavelmente uma tarefa não só de carácter ontológico como se analisou anteriormente no pensamento sartriano, mas também de carácter ético. A ética vê-se enriquecida na descoberta desse sentido originário do ‘eu sou’, através do reconhecimento e disponibilidade para o outro. Descrever o sujeito e o desejo que lhe é estrutural pressupõe não só aquilo que do ponto de vista fenomenológico o manifesta. E o sujeito enquanto pessoa humana é essencialmente capaz de se comprometer com outros sujeitos, exactamente pela sua estrutura ontológica e esta manifesta-se como fenómeno.²⁶⁸ É neste sentido que o desejo pode ser encarado como emancipação e afirmatividade. Na medida em que o desejo proporciona uma dialéctica de construção do sujeito que pela sua própria natureza implica um reconhecimento e disponibilidade para o outro. O devir do sujeito é uma tarefa irreduzível à dialéctica do desejo. Freud, já tinha

²⁶⁸268 TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, “Pessoa” in Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Editorial Verbo, Lisboa/S. Paulo, 1991

anteriormente considerado que por mais abortado que fosse o ‘eu’ do cogito, a consciência que o sujeito tem de si (o seu reconhecimento por meio do outro) pressupõe um mínimo de significação ética, na qual o sujeito se autoavalia e por ela se constrói.²⁶⁹ O que faz com que toda a dialéctica do desejo se situe numa tensão para o outro. O outro é presença efectiva em mim, na qual eu me reconheço como aquilo que sou, aquilo de que padeço e por isso me projecto na busca pelo ser. Porém, o desejo enquanto construção antropológica de tensão para o outro traduz uma motivação pautada por um conjunto de valores orientadores do esquema existencial do ser humano. Estabelece-se assim uma hermenêutica entre a acção e a ideia que cada um tem de vida boa, por outras palavras entre o si e a intenção ética. É por isso, que a meu ver a perspectiva de Ricoeur é muito mais enriquecedora no que toca à compreensão da existência humana. A dinâmica do desejo é o motor de um projecto existencial, de uma humanização que seria impensável se não se compreendesse em relação ao outro. É o encontro com o outro que faz o sujeito tornar-se pessoa. Por isso, a verdadeira experiência do desejo é uma convergência do plano ontológico com o plano ético pela própria estrutura da natureza humana, e este movimento revela todo o percurso do pensamento ricoeuriano. Segundo o meu ponto de vista, Ricoeur foi um filósofo inigualável na tematização desta problemática, na qual o desejo, afirmação originária, atestação e reconhecimento se articulam de forma inevitável e que procuro explicitar de seguida.

A análise dos conceitos: atestação, afirmação originária e reconhecimento pretende reconstruir o caminho reflexivo que Ricoeur percorreu *desde L’homme faillible* (1960) a *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004).

A verdade é que nas grandes etapas deste percurso encontramos uma continuidade entre estes textos no que diz respeito à filosofia reflexiva do si e construção de sua identidade. Com efeito, na segunda parte de *Parcours de la reconnaissance*, é esboçado o conceito de “reconhecimento - atestação”, o que constitui uma recuperação e aprofundamento do conceito de atestação exposto anteriormente em *Soi-même comme un autre*. Estas duas obras inscrevem-se no horizonte comum de um pensamento sobre as capacidades humanas; por sua vez, *L’homme faillible*, é totalmente centrado na questão da falibilidade humana desde a sua situação charneira entre a

²⁶⁹ SANTOS, Laura Ferreira, *Pensar o Desejo em Freud, Girard e Deleuze*, Universidade do Minho, Braga, 1997, pp.41- 3.

fenomenologia do agir individual, exposta em *Le volontaire et l'involontaire* e a hermenêutica dos símbolos, nomeadamente dos mitos e do mal, desenvolvida em *La symbolique du mal. L'homme faillible* onde Ricoeur desvendou a fragilidade específica da constituição afectiva na subjectividade humana, abrindo caminho para a possibilidade do mal.

Neste sentido, assistimos à evolução de uma antropologia centrada na origem da experiência do mal e sobre a necessidade de estabelecer uma distinção entre finitude e culpabilidade, para uma antropologia centrada nas diferentes modalidades da experiência do “*je peux*”.

Ora o que se pretende demonstrar ao longo do presente estudo é que a passagem do homem falível ao homem capaz para não ser contestada e não descredibilizar alguns avanços decisivos no projecto antropológico ricoeuriano, sofreu uma substituição gradual da noção inicial de *afirmação originária* pelos conceitos sucessivos e complementares de reconhecimento, atestação e aprovação, para não se tornar num projecto insustentável. Esta evolução, explica Ricoeur, inspirou-se na filosofia reflexiva de Nabert, nomeadamente em relação ao conceito de afirmação originária presente na filosofia antropológica de *Philosophie da la volonté*, uma vez que foi a directriz do seu método reflexivo. Pode-se afirmar que nos seus escritos Nabert já tinha elaborado os alicerces de uma hermenêutica do testemunho que o livro *Soi même comme un autre* desenvolveu de forma considerável.

Mas de que forma a realidade humana é negatividade para se constituir como desejo de se afirmar?

A primeira forma de negatividade que podemos considerar é a própria finitude humana, que se manifesta imediatamente pela presença do corpo. A incarnação dá-nos a experiência da finitude, e simultaneamente do movimento humano pela sua transgressão²⁷⁰. Esta finitude exprime-se também na dimensão psicológica do carácter do sujeito. A segunda negatividade aparece no sujeito que, enquanto acto de auto-afirmação, supera e, neste sentido, nega a sua finitude. Com efeito, ainda que existência finita, o ser humano transgride a sua finitude, está em excesso relativamente a ela. Este

²⁷⁰ RICOEUR, P., *Histoire et Vérité*, p. 337: « (...) la connexion entre une épreuve de finitude et un mouvement de transgression de cette finitude. C'est là que nous trouverons la principale et fondamentale négation, celle qui tient à la constitution même de la réflexivité; l'épreuve de finitude nous apparaîtra impliquée dans un acte de dépassement qui, à son tour, s'exhibera comme dé-négation. »

excesso presente enquanto realidade quebrada faz com que o ser humano se mova em direcção à sua realização pessoal, na qual se exprime a afirmação de ser.

O sujeito pode assumir diferentes modalidades de ser, mas todas elas são perpassadas pela negatividade que a acompanham intrinsecamente, já que enquanto realidade quebrada e finita, a realidade humana é manifestação de desejo. O que significa que o próprio desejo revela uma falta ou falha ontológica nunca satisfeita; ele é este movimento ontológico que faz com que o ser humano seja finitude e excesso, *energeia* em direcção a um fim que se concretiza como tarefa inacabada rumo à perfeição. O ser humano é assim finitude e transcendência e se esse desejo de ser revela a negação, a verdade é que mostra também uma de-negação²⁷¹. Quero com isto dizer que a de-negação pressupondo essa falta de ser consiste na negação da negação, isto é, traduz a negação como condição primeira para a realização de uma poética da vontade²⁷². O desejo afirma-se assim pela negatividade da falta de ser, e por isso enquanto não ser. O não ser é já uma modalidade de ser que se afirma por essa incompletude. A realidade humana excede o ser, de tal forma que assume diferentes modalidades e diferentes figuras numa espiral de concretização ética que passa pela ipseidade de um rosto que se dá a conhecer a outro. E é em prol dessa realização que nunca o acto se encerra na sua negatividade e afirmação; pelo contrário, negatividade e afirmação são condições essenciais para a realização pessoal do sujeito.

O desejo, a confiança na capacidade originária de exceder a nossa finitude traduzem a afirmação sob a forma de negatividade. Um e outro estão mutuamente implicados. Na verdade, é impossível pensar o ser ou defini-lo senão numa relação com a ideia do outro, isto é com o não-ser. Negatividade e afirmação originária revelam a passagem do sentido à existência, sendo que a alteridade assume um papel privilegiado em relação ao ser²⁷³.

O ser deste ou daquele ente deve definir-se sempre relativamente a si, mas também relativamente a outra coisa. É por isso que a afirmação, o desejo de ser se determina de igual forma, razão pela qual o que desigmo de excesso originário deixa antever essa negatividade na busca do sentido e na reinvenção do ser que se actualiza

²⁷¹ O conceito de “de-negação” é aqui referido num sentido não psicanalítico, mas ontológico.

²⁷² Esta expressão refere-se a uma obra anunciada por Ricoeur, mas nunca escrita enquanto tal.

²⁷³ TEIXEIRA, J., *Ipseidade e Alteridade*, Lisboa, INCM, 2004, vol II., p. 337.

continuamente. Deste modo, o ser procura transcender-se na sua finitude.²⁷⁴ Ricoeur chega a afirmar: “*volonté est nolonté*” isto porque tal como foi dito a reflexão ricoeuriana nos conduz a considerar que o acto de existir se descobre como acto «néantisante».²⁷⁵ A negação nasce da experiência viva da finitude²⁷⁶ e constitui-se na sua originalidade como primeira negação. A segunda forma de negatividade expressa-se pelo acto de transcendência rumo a novas figuras. Toda esta abordagem em torno do sentido e da existência reflecte o percurso de Ricoeur em mostrar a forma como os conceitos de negatividade e afirmação originária se subordinam. A afirmação originária é restituída pela dupla negatividade; por isso a negatividade remete-nos para o fundamento do ser.²⁷⁷

Tal reflexão conduz à justificação de uma filosofia da negatividade, sendo que o seu grande mérito é conduzir a uma filosofia do ser.²⁷⁸

Simultaneamente, as obras *Le volontaire et l'involontaire* e *L'homme faillible* procuram demonstrar que a nossa experiência se enraíza na nossa finitude concreta, ao passo que *La symbolique du mal*, apresenta o “dizer” da passagem da finitude para a culpabilidade, mostrando-nos a compreensão do mal como uma radicalização trágica da ontologia estilhaçada do cogito. Posto isto, esta segunda fase (*L'homme faillible*) representa uma etapa charneira, já que sublinha e prolonga os princípios de uma descrição fenomenológica das relações entre voluntário e involuntário. *Le volontaire et l'involontaire* conclui que a experiência humana é interiormente quebrada, porque o cogito está sempre em luta com a sua irredutível alteridade, enquanto corpo próprio, desejo e vida. Mas *L'homme faillible* e *La symbolique du mal* radicalizam esta quebra, produzida pela posição injustificável do mal moral.

²⁷⁴ RICOEUR, P. *Histoire et Vérité*, p. 342 : « Où est ici la première négativité ? Dans l'opération même du dépassement ; je ne puis dire ma transcendance à ma perspective sans m'exprimer négativement : je ne suis pas comme transcendance ce que je suis comme point de vue ; sous forme raccourcie et paradoxale : je ne suis pas ce que je suis ».

²⁷⁵ Idem, p. 345 : « Notre réflexion nous a conduits jusqu'au point où l'acte d'exister se découvre comme acte néantisant. Jusqu'à ce point ; mais pas plus loin. Ce qui est en question, c'est le droit d'hypostasier ces actes néantisants dans un néant qui serait, comme dit Sartre, la «caractéristique ontologique» de l'être humain, c'est-à-dire cette réalité qui s'annonce par le moyen de l'interrogation, du doute, de l'absence, de l'angoisse, de la riposte pétrifiante au regard pétrifiant d'autrui ».

²⁷⁶ Idem, p. 347 : « En disant que la négation convient à titre primaire à la finitude et seulement comme négation de la négation au dépassement de la finitude par pensée et par vouloir, je ne veux pas dire que la négation naît tout entière dans l'expérience vive, dans l'épreuve de la finitude ».

²⁷⁷ Idem, p. 346 : « Je pense avoir établi ainsi une base de départ suffisante pour reprendre le problème du fondement de négation. Je voudrais esquisser, sur cette base, une *réflexion* sur la *réflexion* par laquelle il serait possible de récupérer, au coeur de la dénégation, «l'affirmation originaire», comme dit M. Nabert, l'affirmation originaire qui s'annonce ainsi à coup de négations ».

²⁷⁸ Idem, p. 360.

A originalidade de *L'homme faillible* é deste modo, a proposta de uma exegese reflexiva deste sentimento de não coincidência de si a si, o qual traduz a nossa condição efectiva de realidade quebrada. Por um lado, enquanto enraizada num corpo vivido como um *eu*, em primeira pessoa, a vontade continua dependente de uma passividade fundamental e não cessa de viver nessa dependência sob a espécie de um conflito ferido. Ricoeur procurou assim mostrar que se a existência humana é uma realidade quebrada é porque ela é, ainda que finita, a tensão viva que se constitui como mediação entre um pólo finito e infinito; esta mediação é uma forma de síntese que, na esteira de Kant, Ricoeur discerne no sentimento a priori de respeito; ora esta mediação revela-se frágil. De todo o modo, o ser humano é, no campo do conhecimento, perspectiva finita na intuição e abertura infinita no acto da afirmação; do mesmo modo, ele é, no campo do agir, perspectiva finita como carácter e momento de infinitude enquanto agir sob a ideia totalizadora da felicidade.

Para Ricoeur, o sentimento fundamental de não-coincidência originária que caracteriza o sujeito não é o carácter desmedido das paixões humanas, mas o que se exprime no individuo pelo próprio acto de existir. Trata-se do primeiro momento de uma afirmação originária que o filósofo incorpora no seio da sua antropologia. Tal facto é o que permite equacionar uma segunda forma de alteridade no palco da experiência humana. Esta alteridade não é mais do que o conjunto dos signos e as obras que carecem de uma interpretação que os compreenda no percurso deste acto de existir.

Assim, nesta primeira fase da antropologia ricoeuriana centrada na ideia de afirmação originária, esboçam-se três pressupostos essenciais que sustentarão *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*. O primeiro pressuposto é a de que o homem é desejo de ser, quer sob o plano teórico, prático ou afectivo, na medida em que ele é mediação sempre renovada entre a finitude do seu estado de existência e infinitude do seu acto de existir. O segundo aspecto é o papel fundamental da imaginação, capaz de dinamizar todos os processos de mediação advindos de uma subjectividade concreta. Em terceiro lugar, na própria altura em que é reconhecido o poder da imaginação na constituição da subjectividade humana, também é revelada a fragilidade desta é precisamente porque se trata de uma mediação frágil que o poder imaginativo não está desta forma dissociado da possibilidade da falha e da ilusão.

O *cogito* apresenta-se como realidade quebrada e a subjectividade humana só acontece através da mediação dessa desproporção entre finito e infinito, desproporção

reflectindo a sua discordância original de ser e não-ser, sendo que a própria mediação é inteiramente conduzida pelo poder produtivo da imaginação. E se por um lado, é a única maneira de dar uma certa unidade à subjectividade humana é, por outro, a fragilidade e a falibilidade do *eu*.

De modo que a afirmação originária é esta capacidade que dinamiza o saber, o agir e o sentir, abrindo-nos ao infinito; sem ser pela via da intuição intelectual, ela permite ao ser humano um horizonte de possibilidades para a unificação de sua experiência. O conceito de afirmação originária confere à obra *L'homme faillible* uma coerência indiscutível e um pólo unificador das diferentes modalidades da subjectividade. Porém, também nos coloca algumas limitações; a primeira questão que se levanta é a seguinte: se a afirmação originária tem o poder de unificar as capacidades humanas de conhecer, agir e sentir, contudo não o consegue ao nível do plano do *thumos* (no sentido de paixão, energia, ardor do coração), o qual permanece como unidade abstracta, onde a subjectividade concreta ainda está claramente entregue à multiplicidade e à disseminação. O segundo problema que se coloca é que a afirmação originária não pode manter-se permanentemente no esforço constante de experimentação e verificação pela acção. O que nos leva a concluir que a afirmação originária acarreta em si mesma um problema de expressão e verificação.

3. Reconhecimento e atestação

Os problemas decorrentes da afirmação originária conduziram Ricoeur a deixar para trás este conceito e privilegiar outros, nomeadamente a noção de atestação e reconhecimento. A nossa tese leva-nos a afirmar que a atestação e o reconhecimento são conceitos que têm na sua génese a noção de afirmação originária. Graças a estes últimos, a filosofia reflexiva vá para além da unidade concreta e individual do si, fazendo com que a hermenêutica do sujeito caminhe da interpretação dos signos, pelos quais a subjectividade humana se objectiva, para uma exigência ética assente na interpretação da acção. O que significa que o projecto antropológico de Ricoeur herdou uma dificuldade directamente ligada ao estatuto epistemológico e ontológico da afirmação originária: assim, o abandono desta faz-se no sentido de resgatar os conceitos

anteriores com o objectivo de abordar a pluralidade humana e a temática da intersubjectividade. Pois Ricoeur sempre destacou uma reflexão acerca do amor e da relação com o outro como fontes fundamentais para a construção da identidade humana.

Desde *L'homme faillible* a *Du texte à l'action*, Ricoeur tentou pensar as condições de possibilidade de uma certa unidade e identidade humana. *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance* inscrevem-se numa nova fase da antropologia ricoeuriana, que coincide com a reconstrução e consolidação da filosofia do si numa perspectiva de reapropriação do esforço por existir.

No final do prefácio de *Soi-même comme un autre* é introduzida, como sabemos, a noção de atestação; ela pretende reunir as dimensões respectivamente prática e ética do testemunho, de forma a integrá-las na construção identitária do si.

Situemo-nos por instantes na análise do testemunho. O testemunho implica um compromisso prático no que se refere à interpretação da acção e da pluralidade das acções que constituem a narrativa do sujeito; também pressupõe um compromisso ético e implica a exigência de veracidade, na medida em que é sempre diante de outros que o sujeito testemunha e se responsabiliza moralmente pelos seus actos²⁷⁹.

O testemunho conduz a uma exigência de veracidade e ao compromisso moral que é atestado sob o olhar interpretativo e avaliativo do outro. Enquanto tal, pretende dar-nos um acesso à experiência viva e permitir uma renovação do nosso ser num processo de auto-realização.²⁸⁰ Esta representa a possibilidade de uma constituição, de certo modo, poética do si e constitui a grande novidade do conceito ricoeuriano de reconhecimento em relação ao conceito de atestação. É ele que reivindica a possibilidade de um acesso directo à experiência viva pelo simples facto de o sujeito se comprometer naquilo que Ricoeur designa como o efeito de uma veemência ontológica. Repare-se que este desejo de verdade presente na ontologia do acto orienta para um pólo referencial, para uma significação e um mundo significante para o sujeito. Entre o ser e o não ser procuramos o sentido, sendo que, neste percurso, a verdade pode revestir-se de múltiplos sentidos, tal como se verifica na interpretação de um testemunho.

Por sua vez, a atestação herda a dimensão prática do testemunho, já que como testemunho pretende dar acesso à experiência viva. Não porque nos forneça um objecto

²⁷⁹ RICOEUR, P., *PR*, p.141 e 142.

²⁸⁰ RICOEUR, P., *L3*, p. 132

de verificação empírica, mas porque ela possibilita a construção do si.²⁸¹ Reconhece-se assim um duplo estatuto à atestação, epistémico e ontológico. Epistémico, porque não se trata de uma opinião equivalente a um degrau inferior de conhecimento, mas de uma crença que intervém como uma espécie de confiança nas capacidades que o sujeito possui em narrar, agir e reconhecer-se enquanto personagem da sua narrativa existencial e de responder pelos seus actos²⁸². E do ponto de vista ontológico, na medida em que a atestação é animada por uma *visée* ontológica, que traduz a certeza prática de cada existência sob o modo de ipseidade. Por outras palavras, trata-se do modo de ser susceptível de encontrar a sua expressão adequada numa ontologia do acto e da potência²⁸³.

Neste sentido, podemos considerar que a questão da identidade narrativa volta a intervir, assumindo as questões antropológicas no processo de atestação. Tomemos como exemplo justificativo o facto de, em última instância, a dimensão ontológica da identidade narrativa viabiliza a capacidade de testemunhar diante de outro a nossa ipseidade como se se tratasse de uma promessa cumprida.

Neste sentido, a capacidade que o sujeito tem de se narrar não implica apenas uma dialéctica do ser e do acto, mas reenvia para um dinamismo entre o ser, o acto e o outro, traduzindo assim uma dialéctica de afecção e auto-afecção. Dito de outro modo, podemos concluir que a identidade narrativa se situa numa posição charneira entre a descrição e prescrição, comportando duas dimensões - ética e intersubjectiva - absolutamente capitais; esta posição charneira manifesta-se tanto na dialéctica entre as estruturas *idem* e *ipse*, na atestação como confiança do existir próprio, como na dialéctica entre ipseidade e alteridade, quando a atestação incide na existência do outro²⁸⁴. Com efeito, toda a história de vida insere-se noutras histórias de vidas; por conseguinte, segundo Ricoeur, não é sustentável limitar a atestação a uma auto-atestação do sujeito isolado, nem é possível realizá-la sem o recurso a um outro.

Lembramos a dimensão temporal que se reveste de uma nuclear importância na constituição do si próprio; a compreensão de si é uma interpretação, mas esta interpretação de si supõe a sequência temporal dos actos próprios e outros. O novo horizonte da narrativa surge-nos assim a propósito da constituição da ipseidade.

²⁸¹ Ibidem, p.132.

²⁸² RICOEUR, P., *PR*, p.107

²⁸³ RICOEUR, P., *SMA*, p. 348-350.

²⁸⁴ RICOEUR, *SMA*, p. 351

A dimensão temporal é essencial quer sob o ponto de vista da narrativa, quer da existência pessoal. Ela promove a mediação na tríade do descrever, do narrar e do prescrever. Cada momento implica uma relação entre a constituição da acção e a constituição do si²⁸⁵. A mediação presente entre a descrição e a prescrição é feita pela narrativa, uma vez que comporta implicitamente um contexto narrativo prévio no qual se inscrevem as considerações éticas inerentes à prescrição. A teoria narrativa expressa a conexão de uma vida e neste âmbito procura o sentido último das acções, como se o si fosse em demanda de uma auto-interpretação na busca pela sua identidade. Ora, essa interpretação só pode ser dada mediante o reconhecimento. O si exige ser reconhecido e reconhece-se nessa narrativa. A narrativa permite assim descobrir a identidade pessoal do sujeito, sendo que mesmidade e ipseidade, conceitos centrais na obra de 1990, não constituem realidades ontológicas, mas perspectivas de interpretação da identidade pessoal. Constituída no e pelo tempo, a pessoa só se pode «dizer» entre o seu nascimento e a sua morte; por isso ser pessoa é ser tempo vivido²⁸⁶, e neste sentido a sua relação com o tempo é mais do que a simples passagem pelo movimento vital. Uma história de vida é vivida no cruzamento do tempo cosmológico e do tempo psicológico, bem como profundamente marcada por outras histórias de vida.²⁸⁷

Mas sobressai a problemática da relação entre o *eu* e a sua permanência no tempo. O que é que nos permite afirmar que é o mesmo sujeito que age ao longo do tempo, de tal modo que se possa construir uma unidade narrativa na qual o sujeito se reconheça? A narrativa remete para a identidade como continuidade ininterrupta do mesmo indivíduo.

Ao falar do sujeito individual dispomos de dois modelos distintos de permanência no tempo que importa analisar, o carácter e a palavra dada ou promessa.

O que é então o carácter? O carácter é o conjunto de traços distintivos que permitem voltar a identificar um indivíduo como sendo o mesmo no decorrer do tempo; sendo uma disposição adquirida congrega qualidades duráveis pelas quais reconhecemos uma pessoa. O carácter contribui para constituir a minha identidade enquanto permanência no tempo, mais recebida involuntariamente do que construída

²⁸⁵ RICOEUR, *SMA*, p.137-166

²⁸⁶ RICOEUR, P. *Temps et récit*, pg.85: «O tempo só se torna tempo humano, na medida em que é articulado sob o modo narrativo e (...) a narrativa alcança a sua significação plena quando se torna uma condição da existência temporal.»

²⁸⁷ PORTOCARRERO, Maria Luísa, *Narrativa e configuração de identidades em Paul Ricoeur*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur*, coord. Fernanda Henriques, Ariadne Editora, 2006, pg.273

voluntariamente. O que não significa que o carácter possua uma imutabilidade rígida, pois apesar de ele ser um dado, está aberto a modificações mediante o trabalho que o ser humano consegue realizar sobre si próprio durante o seu tempo de vida.

Portanto, o carácter diz respeito à identidade *idem*, faltando ainda analisar o significado da categoria da ipseidade e o modo como a narrativa é capaz de a configurar e testemunhar. Apesar de não ter um suporte material a ipseidade é uma outra forma de permanência no tempo, permanência que inclui a relação com os outros, no sentido em que estes podem contar comigo de modo durável. A ipseidade inclui assim o modo como o sujeito vive nas suas interacções. A ipseidade é, em termos simples, aquilo no qual me tornei pelas minhas acções, o que incorpora a confiança que as minhas acções suscitam junto dos outros quando se trata dos meus compromissos. A ipseidade assume-se claramente ética, de tal modo que só uma narrativa cruzada pode exprimir essa dialéctica entre mesmidade e ipseidade. Com efeito, a fidelidade aos compromissos assumidos remete para o confiança graças à qual a outra pessoa poder contar com aquele que dá a sua palavra. De mesma maneira, quem deu a sua palavra aceita vir a dar conta das suas acções.

O termo *responsabilidade*, que já foi anteriormente abordado, condensa assim estes dois últimos significados da identidade e da ipseidade na fórmula: «*Eis-me aqui!*», expressão cuja forma implica a garantia em virtude da qual o sujeito «se mantém» fiel a si próprio.

A narrativa exprime a unidade por excelência desta dialéctica entre mesmidade e ipseidade, sendo que os conceitos de testemunho e promessa reflectem a incursão pela dimensão ética de que a ontologia ricoeuriana se reveste. A narrativa tem a capacidade de nos propiciar este conhecimento de nós próprios num sentido ético inovador. Na busca da identidade própria, Ricoeur introduz com efeito o tema do despojamento de si, conceito que é preciso entender de modo correcto. Nas se trata de um banimento parcial da ipseidade; antes pelo contrário, o despojamento é abertura e acolhimento do outro, enquanto momento essencial da formação da ipseidade própria. A dialéctica imanente à narrativa implica portanto que o individuo seja reconhecido pelo outro, e só sendo reconhecido é que o sujeito pode reconhecer-se; desta maneira o outro é condição essencial de um si que se vai construindo.

A primeira razão desta dependência dos outros é que somente a relação com eles permite a actualização dos poderes do sujeito, isto é, o efectivo exercício dessa

capacidade. A segunda é que só a responsabilidade ética pelos é capaz de conferir consistência e coesão à ipseidade do sujeito sob pena de transformar a liberdade deste numa pseudo-liberdade solipsista.

A abertura à alteridade da consciência ética concede-lhe a capacidade de ligar o reconhecimento de si próprio e o reconhecimento do outro, de modo recíproco. Tal é o processo inteiro do reconhecimento intersubjectivo. Com efeito, este reconhecer-se não ocorre de forma solipsista; para que o sujeito se reconheça terá de ser reconhecido pelo outro. Ocorre neste sentido uma mudança de plano entre actividade e passividade. A fenomenologia do homem capaz remete para a iniciativa e vontade de ser do sujeito, onde ele atesta as suas capacidades. Contudo, o processo de reconhecimento pressupõe uma passividade, em virtude de uma inversão de perspectivas. Para que o sujeito possa reconhecer-se e identificar-se na sua capacidade de agir, é necessário que ele seja reconhecido. Passividade e actividade são modalidades inerentes do si. E quando o reconhecimento toma a forma de avaliação, diremos que, enquanto agente, o sujeito detém a iniciativa, mas enquanto receptor, a sua acção vai ser objecto de avaliação e de interpretação.

Assim, a transição entre atestação e reconhecimento é-nos dada pela teoria do «homem capaz» e pela necessidade de sua interpretação. O que sobressai do conceito de capacidade é o seu carácter misto, por um lado, de uma potencialidade que é tal apenas pela sua passagem pela efectividade, por outro, da uma potencialidade conjuntamente ética e ontológica. Para Ricoeur, falar de uma teoria do *homo capax* é falar de uma antropologia filosófica centrada na experiência do “*je peux*” nas suas diferentes dimensões, mas sobretudo centrada na exigência ética associada ao exercício deste poder.

O homem é desejo de ser e esforço por preservar o seu ser. Se é verdade que a atestação evidencia o modo de ser da ipseidade, então deve manifestar a sua diferença não só relativamente à mesmidade, mas também enquanto abertura à alteridade do outro, como parte integrante da sua identidade²⁸⁸. Ricoeur salienta que a alteridade mantém uma relação constante com o si próprio; o sujeito atesta-se a si apenas se inclui a presença de outros «si próprios». Desta forma, a atestação é não só a crença em si mesmo, mas também crença em si como em outrem. Para Ricoeur, ver-se a si como um

²⁸⁸ LIAMBI, J. D. Moleka, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, L’Harmattan, 2007.pg.61-69.

outro implica ter a capacidade de se transcender si próprio. Este dado revela uma dimensão ética decisiva no panorama ontológico do filósofo. A atestação repousa então na crença de que tanto o sujeito como qualquer outrem deve assumir a sua responsabilidade ética pelo outro.

Este carácter relacional da existência humana em acolher outros «si próprios» confere o seu sentido ao conceito de passividade. Ao considerar a passividade como um acontecimento de alteridade, Ricoeur faz dela uma atestação de outrem. E neste âmbito estamos diante de uma tripla passividade²⁸⁹. Por um lado, isso vem reforçar a fragilidade da estrutura ontológica do ser humano; por outro, a fenomenologia da passividade evidencia três planos: o da experiência da carne como factor de mediação entre o corpo e o mundo, em seguida, a experiência do outro, finalmente o da consciência moral (*Gewissen*). E em todos eles está implícito um grau de passividade.

O primeiro grau de passividade é aquele que nos é imediato e dado pela experiência do corpo próprio. O corpo constitui a primeira experiência de estranheza no seio do indivíduo. O corpo não é somente uma entidade física objectiva, constituinte do mundo, é também o *meu corpo*, e é esta dupla dimensão corpórea que o torna tão enigmático. Se por um lado, participa do si sendo-lhe constitutivo, singulariza e diferencia o sujeito diante de outros, por outro, participa do mundo e se mostra tão estranho como a morte. O corpo manifesta a estranheza absoluta da morte face ao nosso desejo de viver, embora enquanto dado biológico, a morte faça parte do mundo natural. Pelo corpo tomamos consciência da igualdade humana perante os múltiplos registos da nossa existência frágil, vulnerável e mortal.

Mas também é verdade que é através da alteridade do corpo que emerge a alteridade do outro si, mesmo se a alteridade do outro, de outrem, seja redutível à alteridade do corpo. Pelo contrário, Ricoeur reserva uma atenção especial à passividade face ao outro si próprio, desenvolvendo a partir dela uma injunção ética decisiva.

A consciência enquanto consciência moral (*Gewissen*) apresenta-se como terceiro grau de passividade, na qual Ricoeur faz coincidir em absoluto o sentido da

²⁸⁹ RICOEUR, P., *SMA*, pg.368-369 : « A cet égard, je suggère à titre d'hypothèse de travail ce qu'on pourrait appeler le trépied de la passivité, et donc de l'altérité. D'abord, la passivité résumée dans l'expérience du corps propre, ou mieux, comme on dira plus loin, de la chair, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité et donc d'étranger(èr)eté. Ensuite, la passivité impliquée par la relation de soi à l'étranger, au sens précis que l'autre que soi, et donc de l'altérité inhérente à la relation d'intersubjectivité. Enfin, la passivité la plus dissimulée, celle du rapport de soi à soi-même qu'est la conscience, au sens de *Gewissen* plutôt que de *Bewusstsein*. »

passividade e o da atestação. Trate-se de um apelo interior e superior da consciência, que transcende o próprio sujeito e impõe a sua autoridade. Segundo Ricoeur, é desta voz superior ao si que brota do seu interior a garantia última da ipseidade, a confiança do “*maintien*” do ser e da não diluição deste no tempo. Esta capacidade de persistir no tempo, de «se manter» na existência, nos momentos mais dramáticos da vida humana, pode dar-se não por deliberação autónoma e consciente do si, mas sob a forma de um dom ou de uma graça; dela, acrescenta Ricoeur, o si nunca dispõe de modo autónomo, porque ela simultaneamente o domina e o anima, quando já não parecia haver lugar à esperança²⁹⁰. Neste ponto da reflexão, já nada mais há a dizer ou acrescentar à ontologia da ipseidade, na medida em que desta ontologia deixa antever uma palavra que vem de fora, uma palavra do foro religioso, explicitamente entrevista pelo filósofo. E é com este cariz argumentativo que Ricoeur termina a sua indagação em *Soi-même comme un autre*.²⁹¹

No fim de contas, podemos considerar que estamos diante de uma dialéctica entre o ser, o acto e o outro. O conceito de reconhecimento difere do conceito de atestação, na medida em que esta equivale a uma saída da posição prática do si, incidindo mais sobre a experiência de passividade e de alteridade vivida pelo sujeito. Trata-se da marca de passividade de um si que, no exacto momento em que se afirma, descobre que não o faz isoladamente, não o faz por si mas através de um outro. Deste modo, o suporte principal do binómio conceptual *reconhecimento-atestação* que caracteriza o reconhecimento de si no percurso do livro *Parcours de la reconnaissance*, é o dinamismo que enraíza a atestação na experiência mais originária do reconhecimento; é este dinamismo que subjaz às capacidades do sujeito e às suas responsabilidades, e que nos leva a compreender a atestação como uma pré-compreensão mais original do “*Je peux*”. Simultaneamente, descobre-se um acréscimo dessas capacidades humanas, de tal maneira que a sua lista se prolonga, desde a capacidade de recordar, com a temporalidade do sujeito que lhe é intrínseca, até à capacidade de prometer, de perdoar, e até essas capacidades sociais que fazem a transição do reconhecimento de si para o reconhecimento mútuo.

²⁹⁰ Idem, pg.409

²⁹¹ Ibidem, pg.409 : « Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu’il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l’injonction, est autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n’y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place de vide. Sur cette aporie de l’Autre, le discours philosophique s’arrête. »

Resta acrescentar que o término do itinerário filosófico ricoeuriano da problemática do reconhecimento remete para a problemática do consentimento ao involuntário absoluto, analisado no primeiro capítulo deste estudo. Com efeito a dinâmica presente em *Parcours de la reconnaissance* consiste em passar do reconhecimento activo de qualquer coisa e de si-mesmo à demanda de ser reconhecido pelos outros; ela traduz uma inversão da voz activa para a voz passiva. E tal como o consentimento, ela não deixa de ser uma iniciativa na passividade, iniciativa de alguém que se dá a conhecer na sua finitude concreta e como vontade infinita de se afirmar no seu ser. Razão pela qual a capacidade de consentir e a capacidade de reconhecer exigem um movimento de abertura enquanto atitudes interpretativas.

O consentimento assim como a dialéctica do reconhecimento pelos outros são indicadores da nossa condição finita e mostram o ser humano como o lugar no qual se joga um misto de finitude e infinitude que procura afirmar a sua existência mediante o esforço de uma liberdade criativa. Mais uma vez denota-se neste contexto um descentramento da subjectividade, reconduzindo a consciência para o plano da existência em direcção às coisas mesmas e às outras consciências com que se relaciona. Podemos então considerar que a última etapa do pensamento de Ricoeur acerca desta problemática se situa na estruturação do testemunho recíproco e do reconhecimento mútuo. Deste modo, podemos concluir que o reconhecimento mútuo é a modalidade que possibilita o reconhecimento-atestação, sem que por isso seja o seu fundamento absoluto.

Neste âmbito importa sublinhar mais uma vez que Ricoeur sublinha o plano da alteridade como uma forma de mediação humana pela qual o sujeito tem de passar para a reconstrução de sua identidade, seja no plano individual ou colectivo. Trata-se de uma mediação entre a interioridade da consciência e a exterioridade do outro. A filosofia de Ricoeur milita desta forma em proveito de um sujeito estruturalmente relacional. A relação do si ao outro é governada por uma dialéctica da dissimetria e de reciprocidade constitutiva de todo o reconhecimento humano autêntico. Longe de o reconhecimento vir a ser substituído pelo conceito de atestação, a verdade é que esta o completa e enriquece, sendo que os dois se enraízam no interior do desejo, na intersubjectividade e na própria vivência humana.

Conclusão

Este estudo confirmou a originalidade do pensamento de Paul Ricoeur quando se trata de pensar a problemática do desejo e da pessoa humana. Ao tomar consciência de que qualquer abordagem isolada acerca do desejo se mostra insuficiente para uma compreensão plena do ser humano, procurou este trabalho realçar a necessidade de ultrapassar as formas tradicionais de apresentar a problemática da pessoa. Neste sentido, também este trabalho confere esse propósito: pensar o sujeito a partir de uma nova articulação de conceitos como desejo e reconhecimento, negação e afirmação e a sua existência enquanto atestação.

Como vimos ao longo desta abordagem em torno da temática do desejo, este demonstra ser uma categoria fundamental para compreender o processo existencial do sujeito, na medida em que é o desejo que define o seu itinerário como projecto e realização. Desta forma, reconhece-se que o desejo faz parte e, por isso, é presença incontornável de qualquer tentativa de explorar o ser do homem.

Enquanto categoria estruturante da pessoa humana o desejo subjaz à sua autoconstrução como sujeito ético. Pelo facto de desejar, cabe ao sujeito a tarefa de se humanizar pela sua própria realização. O ser humano nunca repousa apenas naquilo que ele é; pelo contrário transcende-se em busca de um bem maior. O sujeito é autónomo, livre e criativo no decurso de sua vida. Enquanto corporeidade, o ser humano já vive o desejo de ser, com todas as possibilidades que encerra. Contudo, o desejo é constitutivamente marcado pela finitude; mas porque não se encerra na sua manifestação ele é abertura, é um processo dialéctico entre finitude e infinitude. O desejo traduz um esforço contínuo de superação na construção dinâmica de si como pessoa em busca de felicidade.

Na medida em que é um ser que deseja, “o homem é aquilo que se esforça por atingir”²⁹²; no entanto porque nunca se considera realizado, ele é inquietude

²⁹² REIMÃO, Cassiano, “ *Função do Desejo no Itinerário da Existência para a Transcendência nas Confissões de St. Agostinho* ” in Actas do Congresso Internacional de St. Agostinho, 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade, Universidade Católica Portuguesa, 2001.

permanente; o homem é um ser que se distancia de si próprio pela sua capacidade de reflexão. O desejo implica deste modo uma finitude que se transcende, revelando simultaneamente a sua imperfeição e a sua liberdade como valor. Uma vez que se reveste de uma enorme mutabilidade, toda a nossa existência consiste nessa capacidade de nos elevarmos, de fazer convergir o ser e o não ser.

A experiência do desejo mostra como o homem não pode limitar-se à fenomenalidade que manifesta. Enquanto desejo ele projecta-se não só em relação a si, mas também em relação ao outro. A dinâmica do desejo é o motor de um projecto existencial, de uma humanização que seria impensável se não implicasse a alteridade. É o encontro com o outro que faz o sujeito tornar-se pessoa, isto é, realizar-se eticamente. Por isso, considero que a verdadeira experiência do desejo traduz uma convergência do plano ontológico com o plano ético. Toda a dialéctica ontológica do desejo desembocará necessariamente numa ética, devido à própria estrutura da natureza humana. Foi neste contexto que tomei a opção de estudar o pensamento de Paul Ricoeur, e permito-me acrescentar que feita esta nota introdutória, não posso conceber uma concepção negativa do desejo, encaro o desejo como potência afirmativa, como afirmatividade daquilo que homem se propõe a ser. Como pode o sujeito libertar-se da negatividade com que o desejo também se reveste?

Considero ser uma mais valia repensar o desejo numa perspectiva que não a tradicional, isto é, proceder a uma reordenação e educação do desejo.²⁹³ O espaço para a reflexão do sujeito sobre si próprio constitui o primeiro passo para uma reordenação do desejo; na sua origem este deve pautar-se por valores que dignificam a existência humana. Educar o desejo para o sentido autêntico do ser é uma conquista que o ser humano deve empreender em conjunto com os outros, caso contrário vive uma transcendência esvaziada de sentido. É necessário revitalizar o sentido ético do desejo e consequentemente da coexistência humana; só assim a ética se liberta da obrigação e do imperativo que a fragiliza. O outro que me reconhece não é o outro que me julga; é preciso ultrapassar este carácter coercitivo, ainda que necessário à consciência para aceder a uma ética capaz de erigir uma subjectividade autêntica. *Ser pessoa* é a tarefa humana por excelência, uma vez que isso implica uma construção a partir de dentro, é como um transbordar pela excessividade de ser.

²⁹³ COSTA, José Miguel Stadler, *O desejo como História*, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2005, p.286.

Este dinamismo do desejo só se finaliza na articulação de uma interioridade aberta à exterioridade, aberta ao outro por uma atitude de comunicação, de reciprocidade e num acto de generosidade. O ser humano enquanto ser que deseja possui uma estrutura relacional implícita na dinâmica que exerce para fora de si. Segundo a análise fenomenológica, esta estrutura parte dos dados da consciência e surge como articulação ontológica e ética do em-si com o para-si e do para si com os outros; daí a necessidade de orientar o desejo enquanto dinamismo. É na auto-transcendência que o sujeito desvela a sua verdade.

Ao analisarmos a estrutura ontológica do ser humano, rapidamente nos apercebemos que ela contém em si o sentido da presença. A presença do sujeito a si mesmo no interior de um projecto pessoal e a presença a um outro. O sujeito não é prisioneiro da uma interioridade incomunicável em relação a um outro. Ele não pode ser determinado somente pelo seu carácter reflexivo, mas também por aquilo que fenomenologicamente o manifesta. E neste sentido, o sujeito é corporeidade em acto, linguagem transbordante que toca tudo o que o rodeia. Na sua mundaneidade o homem constrói-se nesse processo interactivo de ser em relação, pelo que se impõem novas formas de pensar o desejo. A fenomenologia ensinou-nos pelo menos o seguinte: quando a realidade questionada é a vida, o pressuposto do seu questionamento filosófico é sempre a intencionalidade, que põe a distância um mundo ao qual a vida por assim dizer escapa, em virtude de ela ser não apenas objecto mas sujeito do pensamento. A vida mais do que pensada é vivida, logo toda a concepção humana deve ser invertida.

O sujeito é reflexividade actuante no e pelo poder comunicativo da sua manifestação enquanto corpo e é neste contexto que se dá a experiência da relação. A possibilidade da comunicação não se dá pela presença de uma mesma racionalidade, mas antes pela corporeidade comunicante. O desejo também é comunicação em acto, sendo na especificidade da sua dimensão narrativa que se projectam diferentes existências subjectivas.

Ser pessoa no sentido mais genuíno implica a consciência de que um ser humano não existe senão em relação a um outro. Não é possível pensar-se a pessoa sem uma referência aos outros. O seu rosto está sempre orientado para outros rostos e é em conjunto que constitui um sentido para a sua existência, comprometendo-se também num projecto colectivo.

Ser pessoa pressupõe uma saída da própria esfera subjectiva; o sujeito está vinculado a um grupo e por isso também pertence a uma identidade colectiva na qual se reconhece. A sua interioridade expande-se sob este ponto de vista na exterioridade.

Enquanto relação o ser humano apresenta uma certa circularidade, uma vez que, partindo de um dinamismo interior na busca pela construção de si, se projecta num encontro com o outro e acolhe simultaneamente a sua presença, enriquecendo-se graças a ela. A realização do sujeito como pessoa pressupõe assim a sua alteridade; permanecendo idêntico a si mesmo, ele salvaguarda a sua singularidade. A realidade humana é incapaz de se deter, uma vez que é pela capacidade de transcendência que se tem a possibilidade de aceder à verdade. O sujeito autoeleva-se continuamente e não pode recusar este dinamismo que lhe é constitutivo. O sujeito é desejo de ser. E só na medida em que se abre ao ser e se experimenta para além de si próprio é que se exhibe como pessoa. É por esta dialéctica constitutiva do sujeito que o ser humano se afirma eticamente.

O desejo enquanto reciprocidade na alteridade torna-se experiência fundamental na articulação entre uma ontologia e uma ética; por isso, em meu entender a conceptualização ricoeuriana justifica-se em pleno no seio da presente reflexão, devendo ser sublinhada a originalidade com que tematizou a problemática do desejo. Esta problemática atravessou todo o seu percurso filosófico e o seu aprofundamento fez com que Ricoeur sentisse a necessidade de uma nova abordagem, com conceitos que se revelaram inovadores e enriquecedores da sua reflexão. Não se tratava de reflectir sobre coisas distintas, mas de chegar a um discernimento mais apurado que lhe permita esclarecer aspectos outrora deixados na sombra.

Assim, antes de mostrar as articulações dominantes em cada fase deste estudo, queria sublinhar o extraordinário conhecimento que Ricoeur possui da história da filosofia; tanto o seu domínio sobre as variadas correntes filosóficas como a reinterpretção à qual as submete deixaram-me por vezes num estado de tensão e de perplexidade. Com efeito, os conceitos analisados sofreram uma evolução ao longo do seu percurso reflexivo, o que tornou muito complexa a tarefa de distinguir as diferentes fases do seu pensamento, assim como os pontos de viragem da problemática e as suas respectivas articulações. Num autor com uma filosofia tão rica como a de Ricoeur, valeu uma palavra orientadora, para salientar a harmonia a que conduziu a interpretação da sua obra.

Este estudo procurou ser uma leitura progressiva e transversal a várias fases do pensamento do filósofo, uma vez que analisa uma problemática que não se fecha num determinado momento do discurso filosófico do autor.

Na verdade, a problemática do desejo, da pessoa e do sentido ético do agir sempre estiveram presentes no seu percurso filosófico; conheceram contudo alterações e renovações na sua abordagem conforme a evolução do seu pensamento. É por esta razão que a mesma problemática é retomada em obras distintas e em momentos cronológicos diferentes. A consequência desta situação não se fez esperar quanto ao estudo do desejo e do reconhecimento. A esse respeito, convém lembrar as obras mais relevantes: em primeiro lugar há a fase pré-hermenêutica com a obra *Le volontaire et l'involontaire*, de 1950, que ainda não tematiza o desejo segundo uma interpretação conflitual de tipo hermenêutico, mas constitui o primeiro grande passo da antropologia filosófica de Ricoeur²⁹⁴. Em seguida, *Soi-même comme un autre*, de 1990, analisa de modo plurifacetado a reflexividade do «si próprio», que se tornou o foco de todo o desenvolvimento progressivo da obra. Enfim, interrogamos a obra *Parcours de la reconnaissance*, de 2004, na qual Ricoeur efectua uma longa exploração do conceito de reconhecimento, assumindo-o como o alicerce de uma nova rede conceptual e considerando-o como elemento central da sua antropologia. Todavia, não podíamos deixar de referir *De l'interprétation. Essai sur Freud*, de 1965, já que a incursão pela psicanálise se revelou como um passo determinante na valorização do plano da existência face à consciência.

Depois da indicação das principais obras analisadas nesta tese, importa reflectir sobre a pertinência dos temas escolhidos em cada momento e extrair as conclusões levadas a cabo, em vista a demonstrar a coerência intrínseca do binómio conceptual que presidiu à nossa reflexão.

Assim, *Le volontaire et l'involontaire*, para além de constituir o núcleo inicial do pensamento filosófico de Ricoeur, torna-se ponto de partida desta reflexão porque tematiza a problemática da vontade e da finitude da liberdade. Por isso é preciso começar por aceitar o ser humano como um sujeito incarnado, como unidade viva e mista constituída por alma e corpo, liberdade e necessidade, na qual voluntário e involuntário se entrecruzam.

²⁹⁴ RENAUD, Michel, *Fenomenologia e Hermenêutica: O projecto Filosófico de Paul Ricoeur* in *Revista Portuguesa de Filosofia* (Out.-Dez.), Braga, 1985, Tomo XLI-4. Cfr p. 405-6.

Reconhecidos os limites da fenomenologia pura como insuficientes para revelar a riqueza da condição humana, Ricoeur integra assim na problemática fenomenológica as dimensões respectivas do corpo e do tempo. Tal foi a originalidade deste filósofo: “compreender a vontade é compreender o seu sentido”²⁹⁵. E porque a vontade está em permanente diálogo com o involuntário, inicia-se com este texto uma descrição das estruturas da vontade.

A vontade apresenta uma estrutura triádica (a decisão, a moção e o consentimento). O consentimento mereceu um lugar de destaque na medida em que constitui a terceira unidade de relação entre voluntário e involuntário e apresenta a melhor superação quanto ao problema da incompatibilidade aparente entre os conceitos. Se Ricoeur procurou mostrar o nexos existente entre os conceitos, o consentimento é sem dúvida o que fornece uma verdadeira dialéctica entre eles.

Neste sentido, a teoria do consentimento consiste na livre aceitação do que o sujeito não pode projectar, o que traduz a assunção ou o acolhimento de uma outra realidade, uma liberdade receptiva ou, se quisermos dizer, uma passividade actuante. O que se pretende mostrar é que desta forma o consentimento é o ponto de partida legítimo para o desenrolar da temática do ser e do não ser (afirmação originária e negatividade), do sujeito enquanto desejo e acolhimento de outro, assim como do reconhecimento de si que implica o reconhecimento de outro. Portanto a teoria do consentimento representa o momento ontológico desta reflexão e a linha condutora do presente estudo. O não ser é abertura ao acto criativo com que se reveste o desejo. O que significa que, de uma maneira ou de outra, a temática do desejo está sempre presente ao longo do pensamento de Ricoeur.

Neste momento inicial da reflexão o consentimento revela ser o que melhor retrata a unidade ontológica do homem no que diz respeito a esta dupla dimensão: passividade e actuação. O consentimento consiste não só em afirmar as nossas capacidades, mas também em assumir os nossos limites, na medida em que recusá-los seria renegar uma dimensão constitutiva do agir e, portanto, da humanidade do homem.

O segundo capítulo dedica-se a um aprofundamento da questão; o desejo surge como falha ontológica revelando a sua fragilidade. *L’homme faillible* (texto central neste capítulo) é expressão disso mesmo, uma vez que, no fim da obra, acaba por

²⁹⁵ Idem, p. 409.

centrar-se na afectividade humana. A tarefa que aqui se coloca à afectividade situa-se na dimensão ontológica, inerente à restauração de um sentido originário, que é perdido, mas pertence ao *ser* e que Ricoeur procura restaurar. É neste âmbito que o capítulo em causa se revela pertinente no contexto da reflexão: a reciprocidade entre finito e infinito já deixa antever a tematização da afirmação originária.

Neste sentido, o capítulo mostra o ser humano como desejo na sua condição finita, desejo deixando transparecer a sua fragilidade e a possibilidade da sua abertura a uma forma de infinitude. Enquanto inacabado, o desejo nunca morre, pelo contrário reinventa-se manifestando o desejo de outrem. Nesta incessante demanda pela verdade, esta dá-se impelindo o sujeito ao mundo como abertura ao ser total. Por esta razão, o desejo na sua falibilidade, tal como mostra Ricoeur, encontra-se neste equilíbrio instável entre o ser e o não ser, entre a riqueza da afirmação originária e a concretude da sua manifestação finita. Trata-se de uma tensão entre a intenção inicial e a negação no próprio acto de existir, trata-se de uma não coincidência consigo mesmo. O desejo surge assim limitado na sua manifestação e abre-se a novas formas de manifestação procurando restaurar-se rumo ao futuro.

O terceiro capítulo inicia-se com uma incursão por *De l'interprétation. Essai sur Freud* e desempenha um papel essencial na recuperação do plano existencial e do sentido originário. Esta releitura de Freud permitiu, além de mostrar os limites da interpretação psicanalítica, reconhecer também os limites de uma fenomenologia pura; ela conduziu deste modo a afirmar que a consciência não tem nem o sentido primeiro nem o sentido último da existência. Falido o plano da representação é na afectividade que a reflexão ganha um outro rumo, de tal modo que a verdade do *cogito* não está dada, mas deve ser construída e atestada no próprio acto de existência, o que reforça o papel do desejo na atestação da existência e na demanda pela verdade humana.

Por conseguinte, Ricoeur é levado a posicionar-se de modo crítico e retoma uma análise mais incisiva e pormenorizada acerca da pessoa humana. Neste âmbito e vinte-e-cinco anos após o trabalho sobre Freud, *Soi-même comme un autre* apresenta considerações de tal modo importantes que constituem o núcleo de todo o seu pensamento já tardio. Ricoeur apresenta-nos neste texto duas dimensões da mesma realidade do ser humano. Podemos então afirmar que na construção de sua identidade o homem necessita de incorporar o plano da alteridade no interior da sua subjectividade, não só para ter consciência de si, mas também para ter consciência de si como um outro.

A alteridade é, desta forma, o elemento mediador para que o sujeito se reconheça a si-próprio distinto de todos os outros. O reconhecimento de si, a sua identificação, não se dá sem a sua *ipseidade*, uma vez que ela remete para a dimensão das relações intersubjectivas, elevando a alteridade a um patamar cuja ausência não permitiria o desenvolvimento ético da pessoa.

No quinto capítulo procura-se analisar a relação entre identidade e reconhecimento, relação já de certo modo esboçada em *Soi-même comme un autre*. A procura da identidade é algo que atravessa todo este estudo. Se, numa primeira fase, se constatou que a teoria do consentimento nos mostrava a finitude da liberdade humana, isto é, a condição real do desejo; se, numa segunda fase, o estudo da psicanálise levou a desvendar não só uma arqueologia do sujeito, mas também o seu complemento pela necessidade de um *telos* consciente para o qual o desejo tende; então num terceiro momento, o pensamento de Ricoeur apresenta a identidade humana numa dupla dimensão, reconhecendo a presença de um outro aquando da atestação do modo de ser do sujeito. Assim, neste capítulo procurou-se analisar o modo como a intersubjectividade está na base do processo de reconhecimento e de construção da identidade do sujeito; o texto principal que serviu de base a esta análise foi o *Parcours de la reconnaissance*.

A intersubjectividade permite-nos um modo de identificação do sujeito, isto é, enquanto desejo, o sujeito é manifestação viva e encarnada da vontade de ser. O desejo, no seu modo de ser concreto, torna-se atestação dessa vontade e capacidade que o corpo lhe possibilita de estar diante do outro. Este é condição de possibilidade para a representação que o sujeito faz de si, ou seja, o conhecimento que o sujeito tem de si é mediado pelo outro. Em Ricoeur, assistimos a uma relação dialógica, na qual a busca pela identidade não se dá isoladamente, mas sim numa mediação, num dinamismo de reciprocidade, de troca, que é de passividade, mas também de iniciativa e de compromisso. O conceito de afirmação originária é substituído pelo de atestação e esta assume aqui uma particular relevância, uma vez que Ricoeur, encara nesta fase do seu pensamento, o desejo como atestação do próprio acto de existir.

O sexto capítulo, apesar de não estar directamente relacionado com a identidade do sujeito apreendido na sua individualidade, não é menos importante nessa construção, na medida em que trata da identidade colectiva.

Assim foi feita uma pequena incursão ao nível das práticas sociais que estabelecem uma dinâmica entre os modos singulares de atestação de si e as capacidades para erguer formas sociais que possibilitam um reconhecimento mútuo. Apesar de parecermos desviar do foco essencial deste estudo, a verdade é que com Ricoeur ficamos a perceber que a prática social proporciona ao indivíduo um alargamento das suas capacidades. Contudo, este aspecto não é menos sensível à questão da construção de um projecto existencial, pois uma verdadeira intersubjectividade e um real compromisso ético implicam uma reciprocidade de relações que se reconhecem num projecto comum. É neste âmbito que a escolha de vida do indivíduo se torna também uma responsabilidade social da qual ele não pode desvincular-se. A liberdade reconhece-se sob o desígnio desta responsabilidade social e do compromisso para com o outro; de outro modo ela não se realizaria eticamente. Por esta razão, o reconhecimento do desejo de ser não é destituído de uma vertente colectiva ao qual pertence; nesta linha de seguimento considere importante dedicar um capítulo destinado a fazer esta transição de perspectiva que, apesar de parecer não estar directamente situada no eixo principal da tese, se mostrou intrinsecamente implicada nele.

No termo desta incursão na questão da identidade colectiva, retoma-se o foco deste estudo; se o desejo está numa estreita conexão com a atestação dos diversos modos de ser do sujeito, como se explica a sua relação com a temática do reconhecimento? De certo modo, ao longo destes últimos capítulos a resposta deixa-se adivinhar. Todavia, para sublinhar a íntima relação dos conceitos e sua indissociabilidade, mas também para vincar a pertinência do tema da presente tese, considere que deveria dedicar-lhe um capítulo com características conclusivas. O sétimo e último capítulo do presente estudo assume essa tarefa.

Reconhecer-se implica um momento de atestação do desejo de ser, atestação essa da verdade que o sujeito é e continuará a ser no decurso do tempo. Uma vez expostas as conclusões levadas a cabo está justificado o desejo enquanto atestação do acto de existir sob o compromisso ético. Com efeito, reconhecimento e atestação brotam do interior do desejo e reclamam uma intersubjectividade que enriquece a existência humana e enaltece o agir.

Se o reconhecimento mútuo é a modalidade que possibilita o reconhecimento enquanto atestação, então compreende-se a importância do plano da alteridade, sem o

qual não seria possível a construção da identidade do sujeito – quer a nível pessoal, quer a nível colectivo – sob o desígnio de um projecto comum e com o crivo da dimensão ética. Assim, desejo e reconhecimento são conceitos que reflectem uma verdadeira dialéctica entre a interioridade do sujeito e a exterioridade do outro; só neste dinamismo o sujeito poderá revelar a grandeza de sua existência.

Finitude e infinitude do desejo, afirmação originária e negatividade, atestação e reconhecimento são conceitos que reflectem o percurso realizado por Ricoeur ao longo de toda a sua vasta obra e revelam a forma inovadora como o autor conseguiu ultrapassar a forma tradicional de situar o desejo na busca pela identidade humana.

A teoria do consentimento foi reveladora da finitude do sujeito e porta de entrada para uma ontologia que se revê mais tarde numa ontologia ética, a partir do momento em que, na passagem pela psicanálise, se percebe que o desejo tem um *télos* que, cedo ou tarde, compromete o agir ético, na multiplicidade das suas formas possíveis. O desejo torna-se então atestação do acto de existir e reclama um reconhecimento no processo do desenvolvimento do ser-se pessoa. Caminhámos deste modo para uma outra dimensão: a alteridade com que se reveste o desejo e a exigência de um plano ético.

É assim que se fecha esta linha de pensamento na qual todo o percurso não foi mais do que uma tentativa de reordenar o desejo e a dimensão ética com que a ontologia do sujeito se apresenta. Evidencia-se então uma consequência clara: o desejo deve ser educado segundo valores éticos que dignificam o ser humano na sua caminhada existencial. Tornar-se pessoa, cada vez mais pessoa, na interlocução com os outros e na vivência de um reconhecimento recíproco, nas inumeráveis possibilidades de realização do ser até a morte.

Contudo, considero que há questões em aberto que necessitam uma maior reflexão, nomeadamente no que diz respeito à interpretação do reconhecimento nas identidades colectivas. A atestação sob forma de reivindicação e a ideia de justiça social exigiriam efectivamente uma reflexão face aos problemas sociais da actualidade. Ainda está livre a tarefa de repensar o seu rumo.

A problemática das relações entre desejo e reconhecimento abarca um conjunto de textos, cronologicamente distantes uns dos outros e submetidos a métodos interpretativos cada vez mais desenvolvidos, o que deixa antever possíveis linhas de

pensamento nestas áreas temáticas. Desta forma está legitimado o binómio conceptual com o qual iniciei esta viagem pelo pensamento de Ricoeur, através da qual procurei mostrar a coerência do seu pensamento e assim como a sua evolução interna.

Bibliografia Base

RICOEUR, Paul :

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, Seuil, 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Seuil, 1948

“Husserl et le sens de l’histoire”, in *Revue métaphysique et de morale*, vol.54, (juillet-octobre), 1949.

Idées directrices pour une phénoménologie d’Edmund Husserl, traduction et présentation, Gallimard, 1950-1985.

Philosophie de la volonté : I. Le volontaire et l’involontaire, Aubier, Paris, 1950.

Philosophie de la volonté : II. Finitude et Culpabilité : 1. L’homme faillible ; 2. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.

“L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, in *Bulletin de la société française de philosophie* (45) ,1951.

Le Sentiment, in « Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif (Phaenomenologica 4) », La Haye, Nijhoff, 1959.

Histoire et vérité, Ed. Seuil, Paris, 1955,1964 (3^{ed}).

Être, essence et substance chez Platon et Aristote, Société d’Édition d’Enseignement Supérieur, Paris, 1957, 1982, (3^{ed}).

De l’Interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.

Gabriel Marcel et Paul Ricœur. Entretiens, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

Le conflit des Interprétations. Essais d’herméneutique I, Paris, Seuil, 1969.

La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.

Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning, Texas Christian University Press, 1976.

Teoria da Interpretação, tradução portuguesa de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1999.

A metáfora viva, introdução de Miguel Batista Pereira, tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Rés Editora, Porto. 1983.

Temps et récit I, Paris, Seuil, 1983.

Temps et récit II, Paris, Seuil, 1984.

Temps et récit III, Paris, Seuil, 1985.

The Rule of Metaphor, University of Toronto Press, Toronto, 1984.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986. *Do texto à acção. Ensaaios de hermenêutica II*, (tradução portuguesa) Porto, Rés, 1989.

Ideologia e utopia, Lisboa, Edições 70, 1986.

A l'école de la phénoménologie, Paris, J. Vrin, 1986.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, Genebra, 1986.

O discurso da acção, Lisboa, Edições 70, 1988.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990. *O si-mesmo como um outro*, trad. port. de Lucy Moreira Cesar, Campinas, Papirus, 1991.

Lectures I. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.

Lectures II. La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992.

Lectures III. Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.

La critique et la conviction, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1995. *A crítica e a convicção*, tradução portuguesa de António Hall, Edições 70, Lisboa, 1997.

Le juste, Ed. Esprit, Philosophie, Le Seuil, 1995. *O Justo ou a essência da justiça*, (tradução portuguesa) Piaget

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Paris, Ed. Esprit, 1995.

Parcours de la reconnaissance – Trois études, Paris, Stock, 2004.

Attestation : entre phénoménologie et ontologie in *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, (collectif), (coord.) J. Greish, R. Kearney Paris, Éditions du Cerf, 1991.

Ce qui nous fait penser. La nature et la règle, J.P. CHANGEAUX, *O que nos faz pensar*, tradução portuguesa, Lisboa, 1997.

Amor e Justiça, Edições 70, Lisboa, 2010.

Bibliografía complementar

ABEL, Olivier :

La promesse et la règle, Ed. Michalon, Paris, 1987.

A promessa e a regra, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

AGÍS VILLAYERDE, Marcelino – *Del símbolo a la metáfora, introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Univ. de Santiago de Compostela, Serviço de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1995.

Hermenéutica de Paul Ricoeur, Univ. De santiago de Compostela, Serviço de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1995.

“La metáfora en el discurso filosófico (el diálogo M. Heidegger – Paul Ricoeur) ” in *Paideia, Revista de filosofía y didáctica filosófica*, Sociedad Española de Profesores de Filosofía, Enero-Marzo, 1994.

“La metáfora en Heidegger, Ricoeur, Derrida”, in *Atti del convegno internazionale : simbolo, metafora e senso nella cultura contemporanea*, Milella, Lecce (Italia), 1996.

“ Identidad Narrativa y alteridad en las ultimas obras de Paul Ricoeur” in *Rivista Idee*, Anno XII nn.34/35, Gennaio-Agosto, Lecce (Italia), 1997.

“ Mimese e realidade : autor, lector e trama na configuración narrative”, in *Grial*, Xullo, Agosto, Setembro, tomo XXXII, Vigo, 1994.

“ Metáfora y filosofía, en torno al debate Paul Ricoeur- Jacques Derrida”, in *Horizontes del relato, lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997.

“ Simbolismo y Hermenéutica : Mircea Eliade y Paul Ricoeur”, in *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura, análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos*, II. ESTUDIOS, Anthropos, Barcelona, 1994.

ALLAN, D. J. – *A filosofía de Aristóteles*, Editorial Presença, Lisboa, 1983.

ALLEMAN, Benda – Hölderlin *et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée*, P.U.F., Paris, 1959.

ARISTÓTELES :

De l'âme, Vrin, Paris, 1980.

La métaphysique, J. Vrin, Paris, 1974.

ATLAN, Henri – *Com razão ou sem ela, intercrítica da ciência e do mito*, Instituto Piaget Lisboa, 1994.

BALSEMÃO, EDMUNDO, “M. Buber”, in *Logos*- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia, Lisboa, Editorial Verbo, 1989.

DOMINGUES, FR. BENTO, *Personalismo- Perspectivas*, Porto, 2000.

BERGERON, R.-*La Vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Editions Universitaires Friborg, Suisse, 1974.

BELO, Fernando- *Linguagem e Filosofia*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1987.

BERGER, G. – *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, J. Vrin, Paris, 1941.

BIEMEL, Walter- *Le concept du monde chez Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1980.

BLAMEY, K., «Do ego ao si: Um itinerário filosófico» in Hahn L: *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Ed. Instituto Piaget, Lisboa, 1999.

BLEICHER, Josef – *Contemporany hermeneutics, hermeneutics as method, Philosophy and Critique*, Routledge, Freeport, Andover, hans, 1980. (trad.)
Hermenêutica contemporânea, Edições 70, Lisboa, 1992.

BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ, Rainier – “ *Temps et récits*” de Paul Ricoeur en débat, Procope, Ed. du Cerf, Paris, 1990.

BRENT, Gary – *Sens et existence, en hommage a Paul Ricoeur*, recueil préparé sous la Direction de Gary Brent, Madison, Ed. du Seuil, Paris, 1975.

BUBER, M., *Le problème de l'homme*, Editions Montaigne, Paris, 1962.

CALVO, Martínez Tomás e ÁVILA, Crespo Remedios (eds) – *Paul Ricoeur : los caminos de la interpretacion*, Actas del synposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Ed. Antrophos, Barcelona, 1991.

CASTRO, Maria Gabriela Azevedo, *A imaginação em Paul Ricoeur*, Instituto Piaget, Lisboa, 2002.

CLARK, S. H.- *Paul Ricoeur*, Routledge, London and New York, 1990.

CORETH, E. - *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, Ed. Univ. De S. Paulo, S. Paulo, 1973.

CORREIA, Carlos J., - *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.

COSTA, M.S.D.- *Sobre a Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur*, Ed. Contraponto, Porto, 1995.

DAMÁSIO. A.:

O Sentimento de Si, Publicações Europa-América, Mem Martins, 2000.

Ao Encontro de Espinosa, Publicações Europa-América, Mem Martins, 2003.

DESCARTES, René:

Discurso do método, Edições 70, Lisboa, 1998.

Meditações sobre a filosofia primeira, trad. Prof. Gustavo Fraga, Livraria Almedina, Coimbra, 1985.

Os princípios da filosofia, trad. de Pedro Valadares, Texto Editora, 1995.

FOUCAULT, Michel:

As palavras e as coisas, Edições 70, Lisboa, 1991.

L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.

FRAGA, Gustavo:

De Husserl a Heidegger, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1966.

Fenomenologia e dialética, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1972.

FRAGATA, Júlio:

“ *A fenomenologia de Husserl*”, in Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo XI, Braga, 1955, pp.3-35.

“*Husserl e a filosofia de existência*”, in Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo XXI, Braga, 1965.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa – *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, Loyola, São Paulo, 1995.

FREUD, *A Interpretação dos sonhos*, Relógio d'água, Lisboa, 2005.

FRÉRE, J. – *Les grécs et le désir de l'être*, Les Belles Lettres, Paris, 1981.

GADAMER, H.G. :

La philosophie herméneutique, P.U.F., Paris, 1996.

Le problème de la conscience historique, Ed. du Seuil, Paris, 1996 (tradução portuguesa) - *O problema da consciência histórica*, Estratégias Criativas, V. N. Gaia, 1998.

Verdade e Método, Editora Vozes, Petrópolis, 1999.

GREISCH, Jean :

“*Paul Ricoeur l’herméneutique a l’école de la phénoménologie*” in Philosophie, Institut Catholique de Paris, faculté de philosophie, Beauchesne, Paris, 1995.

« *Vers que la reconnaissance ?* » in *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Paul Ricoeur, P.U.F, 2006

GREISCH, Jean et KEARNEY, Richard – *Paul Ricoeur, Les métaphores de la raison Herméneutique*, Cerf, Paris, 1991.

GRONDIN, Jean – *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, J. Vrin, Paris, 1993.

GUSDORF, G.:

A palavra, Edições 70, Lisboa, 1995.

Les origines de l’herméneutique, Payot, Paris, 1988.

HEIDEGGER, Martin:

Ser e tempo, Editora Vozes, Petrópolis, 1997.

Chemins qui ne mènent à nulle part, (Höhlweg), Gallimard, Paris, 1980.

Kant et le problème de la métaphysique, Gallimard, Paris, 1953.

Lettre sur l’humanisme, Aubier, 1983.

HEGEL, G .W.F.:

Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome, vol.1, Edições, Lisboa, 1988.

La phénoménologie de l’esprit, Aubier, Paris, 1941.

Phénoménologie de l’esprit, trad. G. Jarczyk, P.J.Labarrière, Paris, Gallimard

HELENO, JOSÉ M. MORGADO, *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*, Instituto Piaget, Lisboa, 2001.

HENRY, M. « *Entre Phycanalyse et Phénoménologie* », in Paul Ricoeur, *Metamorphoses de la Raison Hermenêutique*, Ed. du Cerf, Paris, 1991.

HUSSERL, Edmund :

A ideia da fenomenologia, Edições 70, Lisboa, 1986.

Idées directrices pour une phénoménologie, Gallimard, Paris, 1950.

Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie, trad. de Gabriel Peuffer et Emmanuel Lévinas, J. Vrin, Paris, 1980.

JOLIVET, R. – *As doutrinas existencialistas de Kierkgaard a Sartre*, pref. Delfim Santos, Tavares Martins, Porto, 1975.

J.LAPLANCHE E J.- B.PONTALIS, *Vocabulário de Psicanálise*, Lisboa, Moraes Ed., 1970.

KANT, Immanuel:

Crítica da Faculdade do Juízo, Imprensa Nacional Casa-da-Moeda, Lisboa, 1992.

Crítica da Razão Prática, Ed.70, Lisboa, 1984.

Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Lisboa Editora, Lisboa, 1995

Crítica da Razão Pura, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985.

Prolegómenos a toda a metafísica futura, Ed. 70, Lisboa, 1982.

KLEIN, Ted - ‘*Ricoeur and Husserl*’, in The Iliff Review, special issue Paul Ricoeur’s Phylosophy, The Iliff School of Theology, Denver, 1978.

KLEIN, Étienne – *O Tempo*, Intituto Piaget, Lisboa, 1995.

KREMER- MARIETTI, Angèle -*La raison créatrice, moderne ou postmoderne*, Edition Kimé, Paris, 1996.

LADRIÈRE, Jean – *A articulação do sentido*, trad. e pref. de Salma Tannus Muchail, Universidade de São Paulo, S. Paulo, 1977.

LEVINAS, Emmanuel :

Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence, La Haye, 1974

Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité, La Haye, 1961, (tradução portuguesa), Edições 70, Lisboa, 2000.

Ética e Infinito, Edições 70, Lisboa, 2000.

LIAMBI, JEAN DE DIEU MOLEKA, *La Poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris, 2006.

MAGALHÃES, Rui – *Textos de Hermenêutica : S. Agostinho, Espinoza, Hegel, Dilthey, Nietzsche*, Ed. Rés, Porto, 1984.

MARQUES, SILVESTRE, *Tu não matarás!: Dimensões éticas na reabilitação da pessoa toxicodependente*, Lisboa, 2003

MERLEAU –PONTY, Maurice :

Fenomenologia da percepção, trad. de Carlos Moura, Martins Fontes, São Paulo, 1999.

Signes, Gallimard, Paris, 1960.

O olho e o espírito, pref. de Claude Lefort, trad. de Luís Bernardo, Ed. Vega, Passagens, Lisboa, 1992.

MOUNIER, Emmanuel – *O personalismo*, Livraria Morais Editora, Lisboa, 1969.

MONGIN, Olivier – *Paul Ricœur*, Ed. du Seuil, Paris, 1998.

MONZANI, L. R. – Freud – *O movimento de um pensamento*, Editora da Unicamp, Campinas, 1989.

NABERT, J. – *Essai sur le mal*, J. Vrin, Paris, 1955.

NIETZSCHE, F. :

A origem da tragédia, Lisboa Editora, Lisboa, 2000.

A genealogia da moral, Guimarães Editores, 1992.

ORTIZ-OSÉS, A.- *Antropologia hermenêutica*, Escher, Lisboa, 1989.

PAISANA, João – *Fenomenologia e hermenêutica, a relação entre as filosofias de Husserl e de Heidegger*, Ed. Presença, 1992.

PALMER, Richard E. – *Hermenêutica*, Edições 70, Lisboa, 1989.

PLATÃO, *O Banquete*, Edições 70, Lisboa, 1991.

PORTOCARRERO, M. LUÍSA, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Ariadne Editora, Coimbra, 2005.

REBOUL, Olivier – *Kant et le problème du mal*, pref. de Paul Ricoeur, Press Univ. de Montréal, Montréal, 1971.

RENAUD, Michel :

“*Fenomenologia e hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur*” in Revista Portuguesa de Filosofia, tomo XLI-4, Braga, 1985.

“*O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur*”, in Revista Portuguesa de Filosofia, tomo XLVI, Braga, 1990.

“*Subjectividade e desejo na Crítica kantiana da razão prática*”, in revista Portuguesa de Filosofia, 44, tomo XLIV, Braga, 1988.

“*A Intimidade e Alteridade da Pessoa*”, in *Cadernos de Bioética*, nº 7, Edições CEB, Coimbra, 1994.

“*O Devir Pessoal e a Exigência Ética*”, in *Cadernos de Bioética*, nº 1, Edições CEB, Coimbra, 1990.

ROSA, JOSÉ MARIA SILVA, “*Destruição da fatalidade: Para um uso crítico da memória*” in *A Filosofia de Paul Ricoeur*, coord. Fernanda Henriques, Ed. Ariadne, 2006.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *A Razão sensível, estudos kantianos*, Ed. Colibri, Lisboa, 1994.

SARTRE, J.P. :

Esquisse d’une théorie des émotions, Hermann, 1995.

L’Être et le néant, Gallimard, 1943.

Crítica da Razão Dialéctica, DP&A Editora, Rio de Janeiro, 2002.

A imaginação, Difel, Viseu, 2002.

A transcendênciado ego, Edições Colibri, Lisboa, 1994.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero Ferreira – *A Hermenêutica do conflito em Paul Ricoeur*, Liv. Minerva, Coimbra, 1992.

STWART, David – *Paul Ricoeur and the phenomenological movement*, Philosophy Today, Winter, 1968.

SUMARES, Manuel:

Para além da necessidade, o sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur, Ed. Eros, Braga, 1987.

« *Paul Ricoeur* », in *Revista Portuguesa de Filosofia.*, 46 (1990), nº1.

TAMEN, M. – *Hermenêutica e mal estar*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1987.

TAMINAUX, Jacques – *Lectures de l'ontologie fondamentale, essais sur Heidegger*, col. Krisis, Ed. Millan, Grenoble, 1989.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa:

Ipseidade e Alteridade - Uma leitura da obra de Paul Ricoeur, vol.I e II, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

“*Personalismo*” in *Logos*- Enciclopédia Luso- Brasileira de Filosofia, Lisboa, Editorial Verbo, 1992.

THOMASSET, Alain – *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Leuven, 1996.

VALDES, Mario – *A Ricoeur reader, reflection and imagination*, Harvest Wheatsheaf, New York, 1991.

VANHOOZER, Kevin J. – *Biblical Narrative in the philosophy of Paul Ricoeur, a study in Hermeneutics and theology*, Cambridge University Press, New York, 1990.

VANSINA, Frans – *Paul Ricoeur, bibliographie systématique de ses écrits et des Publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Ed. Peeters, Louvain-la-Neuve, 1985.

WAELEHENS, A. – *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1970.

WEBB, Eugene – *Philosophers of consciousness*, University of Whashington Press, Seattle and London, 1988.

WOOD, David – *On Paul Ricoeur, narrative and interpretation*, Ed. David Wood, London, 1992.

